Ph. o. 1 J. H.

VII 50.

# Aktenstücke

in der Sache

des

# Fichteschen Atheismus.

Vorgelegt

der philosophirenden Vernunft als höchster Instanz.

Bis zu der vernünftigsten Meinung kann man den Glauben an eine Gottheit erheben: aber der apodiktische Beweiß dafür fehlt, und wird immer fehlen.

Kant Krit. d. Urtheilskr.

1799.

Preis 12 Groschen.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

# Eine Stimme

aus dem

Publikum

über

# Gottes Sein und Wesen.

---

Als

Beantwortung von des Herrn Professors Fichte Appellation an das Publikum.

---

„In seinen Göttern mahlt sich der Mensch."
Schiller.

---

1799.

# Vorrede.

## Lessing an — ich weiß nicht wen.

Dem Irrthum in dem Schoos, träumt er von
Lehrgebäuden,
Und kann, stolz auf den Traum, kein wachsam
Zweifeln leiden.
Das Forschen ist ihm Gift, Hartnäckigkeit sein
Ruhm;
Wer ihn bekehren will, raubt ihm sein Eigen-
thum;

Ihm, der ſtolz von der Höh der aufgethürmten Lügen
Natur, und Geiſt und Gott ſieht unverhüllet liegen.

---

„There is no method of reaſoning more common, and yet none more blameable, than, in philoſophical diſputes to endeavour the reſutation of any hypotheſis, by a pretence of its *dangerous conſequences* to religion and morality. When any opinion leads to abſurdities,

it is certanly ſalſe; but it is not certain, that an opinion is falſe, becauſe it is of dangerous conſequence.“

Hume Eſſays and Treatiſes on ſeveral Subjects.

---

„Wie ungerecht iſt der perſönliche Haß der Gelehrten wider einen Unglücklichen, der in dem Labirinthe ſeiner Betrachtungen auf Abwege (?) geräth. Dieſe Leute glauben der guten Sache

ihrer Religion keinen kleinen Nachdruck zu geben, wenn sie die Widersacher derselben mit Schimpf belegen, und mit Lästerungen gleichsam überschütten. Allein sie richten mehr Schaden an, als sie Nutzen zu stiften glauben."

Mendelssohn, philos. Gespräche.

# Erster Brief.

Fichte's Abhandlung. — Ob man gut gethan, sie zu konfiszieren. — Darf man etwa über Gottes Sein nicht philosophiren?

Sie schreiben mir, werthester Freund, daß Sie sich eben, als Sie in der National-Zeitung das Verbot eines Fichteschen Aufsatzes lesen, erinnern, ich habe Ihnen von Hamburg aus geschrieben, daß ich einen von diesem Verfasser über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregirung gelesen, der mir die genaueste Prüfung zu verdienen scheine, und wovon ich Ihnen des Verfassers Resultate, nebst

den meinigen, in Ihren unlitterarischen Winkel zu senden, versprochen habe. Dabei fragen Sie an, ob der verbotene etwa gar derselbe Aufsatz sei, und fordern von mir, daß ich Ihnen mein Urtheil über die Konfiskazion melden möchte.

Was ihre erste Frage betrifft; so muß ich sie Ihnen mit „Ja" beantworten. Der verbotene ist derselbe Aufsatz, von welchem ich Ihnen aus Hamburg schrieb. Anlangend Ihre Forderung, so könnte ich wohl allerdings nichts besseres thun, als Ihnen Fichte's Resultate vorlegen, und Sie selbst prüfen lassen: da mir aber dies gegenwärtig meine Geschäfte verbieten, so will ich dies für einen andern Brief versparen, und jetzt Ihre Forderung einstweilen bloß buchstäblich erfüllen.

Daß ich vom Bücher verbieten überhaupt aus guten Gründen nichts halte, das ist Ihnen von mir schon bekannt. Ich habe immer gesehen, daß man dadurch ganz etwas

anders bewirkte, als man eigentlich dabei zur Absicht hat, und Sie selbst liefern einen neuen Beweiß hierzu, indem Sie ohne das jetzige Verbot, vielleicht nie auf diesen Aufsatz so aufmerksam geworden wären, und wahrscheinlich selbst meine Nachricht von ihm vergessen haben würden. Zu dem trifft es sich gar oft, daß — wie Mendelssohn so richtig bemerkte — unparteiische Gemüther den unglücklichen Schriftsteller als den beleidigten Theil betrachten, und sich aus Großmuth auf seine Seite schlagen. Eine Regirung kann in der That bei gefährlichen Werken nichts besseres thun, als sie ignoriren, und sie kann sicher sein, einmal daß sie dann sicher weniger wirken werden, und dann, daß man nicht auf die Vermuthung gerathen werde, sie selbst müsse sich nicht recht sicher wissen, wie mich dies eigne Erfahrung in Rußland gelehrt hat.

Fichte's Aufsatz ist aber nicht einmal ein gefährliches Product, denn die darin ent-

halten sein sollenden atheistischen Aeusserungen sind offenbar nicht darin zu finden, wie sehr es auch scheinen möchte, daß sie darin wären. Dieser Schein ruht freilich auf der ganzen neueren Philosophie, weswegen ich auch schon, wie Sie wissen, vor einem Jahre den Plan zu einem Werkchen entworfen habe, „ob nicht wirklich die neuere Philosophie zum Atheismus führe?" welches Werk ein Pendant zu Heydenreichs Briefen über den Atheismus werden sollte — und von diesem Scheine schreibt sich wahrscheinlich das Verfahren gegen Fichte her.

Das hätte man aber freilich von Gelehrten nicht erwarten sollen, daß sie den Schein nicht von der Wirklichkeit scheiden würden, denn was kann dieser Menschenklasse unwürdiger sein, als nur so weit zu sehen, wie weit die Nase geht! Man hat sich also gegen Fichte nicht allein sehr zweckwidriger (wenn sein Werk ein gefährliches

wäre) sondern auch sehr unwürdiger, unphilosophischer Mittel bedient. Lassen Sie mich noch hinzusetzen, auch sehr verdächtiger Mittel, da, so viel ich mich erinnere, Fichte in jenem Aufsatze (der nicht fürs Volk bestimmt war, sondern in einem philosophischem Journale steht, das Schuster und Schneider nicht lesen) ausdrücklich sagt, er lege diese Ideen zur Prüfung vor. Heiliger Apostel Paulus! Das doch so viele von denen, welche über dich kommentiren, exegisiren, raisoniren und deraisoniren, einen von deinen Hauptgrundsätzen, — prüfet Alles, und das Gute behaltet — zwar wohl oft genug in ihrer eigenen Angelegenheit im Munde führen, aber im Uibrigen so wenig in Ausübung bringen mögen! Ist das die so hochgeprießne Toleranz unsers philosophischen Zeitalters? Oder ist diese, mit dir, erhabner Friedrich zu Grabe getragen worden? — Genug, es gab nur Ein Mittel gegen Fichte zu verfahren, ein des Denkers würdiges, der Wahrheit ersprieß-

liches Mittel, welches darin besteht, daß man seine Ideen geprüft, das Irrige in ihnen widerlegt, und was sie etwa Unwiderlegbares enthielten, angenommen hätte. Warum hat man sich dieses Mittels nicht bedient?

Oder sollte es etwa unerlaubt sein, über Gottes Sein und Wesen überhaupt zu philosophiren?

Unerlaubt über einen Gegenstand zu philosophiren, der für jeden Menschen ein so wichtiges Interesse hat, ohne dessen Annahme keine Eintracht mit ihm selbst, keine Ruhe für ihn möglich ist, welchem nachzuforschen er also immer neuen immer gleich lebhaften gleich starken Reiz bei sich verspüren muß — unerlaubt zu philosophiren über das Eine, was ihm, was der Menschheit Noth ist — können Sie sich etwas Widersinnigeres denken?

„Ja, wir haben aber der Beweiße schon genug, wozu nun Schriften darüber, von

welchen gilt was Lessing, der Spinozist, selbst sagt.

> Du machest Schwierigkeit durch Schwierigkeiten klar,
> Vertreibst die Dämmerung und bringst die Nacht uns dar.
> Wie jezo meinem Licht, das in den stillen Stunden
> Mit meinem Fleiße wacht, der noch kein Glück gefunden,
> Da ich es putzen will, die unachtsame Hand
> Den Dacht zu knapp gekürzt, die Flamme gar verschwand."

Also, meine Herren, Sie haben der Beweiße hiervon schon genug, vielleicht übergenug. Wie denn aber, wenn es doch Leute gäbe, denen diese Beweiße nicht gnügten, welche sie unhaltbar fänden? Sollen wir nun trostlos verzweifeln, oder uns nach neuen umsehen?

Aus den Untersuchungen aber, die ich mir für einige folgende Briefe an Sie, mein Bester, vorbehalte, wird es sich, wie mich

däucht, Sonnenklar ergeben, daß alle sonst gegebene Beweiße für das Dasein Gottes wirklich unhaltbar sind, und da werden wir wahrscheinlich auch auffinden, ob Fichte in der That so wenig gegeben habe, daß man es Mühe habe — von nichts zu unterscheiden. Wenn man nun aber, wie nicht geläugnet werden kann, jenes erste so findet, wie es ist, warum denn den verdammen, der die alten morschen Stützen wegreißt, damit nicht über kurz oder lang das ganze Gebäude, das auf denselben ruht, den Bewohnern über den Köpfen zusammenstürze? Zumal wenn er alle ihm mögliche Kräfte aufbietet, um statt der morschen neue und festere Stützen

quae nec Jovis ira, nec ignis
Nec *Ferrum*, nec edax poterunt
abolere vetustas,

herbeizuschaffen? Nur freilich muß man eine eiserne Stange nicht für ein Binsenrohr ansehen.

„Ja — hör' ich sagen — da helfen alle die Distinctionen nichts, das Volk glaubte an Gottes Sein ohne dieselben, hatte genug an den bisherigen Beweisen, und war ruhig. Selig sind, die da glauben, und doch nicht sehen!"

Es hätte mich auch wundern sollen, wenn nicht das Volk, und wieder das Volk zum Vorscheine gekommen wäre. Es ist doch eine hübsche Sache um dieses Volk, seine Trägheit und seine Unwissenheit, seine Oberflächlichkeit und seine Seichtheit, alles, alles kann man hinter das guthmüthige Volk verstecken. Wer mit wenigen zusammengerafften Kentnissen doch auch gern etwas schreiben möchte, setzt auf den Titel seines Buchs für das Volk — probatum est! — Sie können aber glauben, daß ich hier nicht etwa von Becker, Saltzmann und a. m. rede.

Wie aber, wird denn dieses Volk nie aus seiner Unmündigkeit heraustreten? Wird

nie eine Zeit erscheinen, wo es Fleisch statt des Breies, Wein statt der Muttermilch verlangt? Wird es sich wohl ewig gängeln lassen wollen, und nie versuchen allein aufzutreten? Wir leben ja in Teutschland, nicht in der Türkei und Rußland, in Teutschland, wo die Luther und Lessinge schon so viel gewirkt haben, wo man sich nur lächerlich machen kann mit der Frage „ob es gut sei, das Volk zum Selbstdenken zu gewöhnen?“ in Teutschland, wo jeder bessere Fürst und Reicher durch Philanthropine, Institute, Bürger- und Dorfschulen sich das Selbstdenken des großen Haufens — den man, sehr intolerant! den gemeinen nennt — so eifrig angelegen sein läßt, wo dies schon ziemlich gediehen ist ——— und kann man denn da erwarten, daß das Volk ewig nur glauben im gemeinen Sinne, d. h. ohne Prüfung für wahr halten wolle, was man ihm sagt, oder muß man nicht erwarten, daß der Genius des künftigen Jahrhunderts die schöne Periode bald herbeifüh-

ren werde, wo man nur aus Nöthigung der Vernunft, nur — wie die Wolfische Schule sich ausdrückt — aus zureichenden Gründen glaubt? Zweifel sind aber immer das erste, was der vollendeten Reife der Vernunft vorausgeht, darf man also hoffen, daß da auch das Volk, nie anfangen werde, am Sein Gottes zu zweifeln? Und wenn denn nun dies geschieht, was soll daraus entstehen, wenn es alle die bisherigen Beweiße — nichts beweisend, im Zirkel sich herum drehend, erschlichen findet? Verzweiflung auf der einen, Schandthaten auf der andern Seite, das werden hievon die unausbleiblichen Folgen sein.

Schreckliche Folgen, und diesen wollte man sich aussetzen? Nein, laßt uns vielmehr alles aufbieten, damit sich auch die Wahrscheinlichkeit ihres künftigen Eintretens nicht mehr gedenken lasse. Es muß jetzt mehr als je erlaubt sein, weil es mehr als je nothwendig ist, über Gottes Sein zu philosophiren.

Der Mann nun, der auftritt, kühn und muthig, ohne Scheu vor Verläumdung und Verfolgung, voll Bewustsein der guten Sache, — ein anderer Luther! — und nun im Voraus schon die Sache der künftigen Generation führt, jene verderblichen Folgen, wie Franklin den Bliz, von dem Menschengeschlechte ableitet, Kraftvoll die alten Stützen vollends zusammentritt, und neue herbeischafft — Heil dem Manne, unser Dank müsse ihn lohnen, und nicht bloß das Preißen der unparteiischen Nachwelt!

Urtheilen Sie hieraus, wie ich über Fichte, seine Bemühung, und den Lohn, welcher ihm dafür zu Theil geworden, denke. Ich wünschte, daß jede Regirung diesen Brief lesen, und was ich Ihnen in den folgenden schreiben werde, beherzigen könnte.

Der Ihrige.

N. S. So eben erfahre ich, daß Fichtes Aufsatz auch im Hannöverischen verboten worden ist. Feder soll dort Einfluß gehabt haben. ? ! Fichte hat aber auch eine Vertheidigung für sich an das Publikum ergehen lassen.

## Zweiter Brief.

Wie man wohl zuerst auf die Idee von Gott gekommen? — Offenbarung wird abgewiesen. — Kosmogonie und Gotteslehre. — Beweise der Philosophen für das Sein Gottes. — Wie vielerlei es davon giebt. — Kosmologischer. — Physikotheologischer. — Ontologischer. — Schwierigkeiten. — Descartes — Malebrauche.

Ich habe Ihnen in meinem vorigen Briefe die Beweiße versprochen, von der Aussage, daß alle bisherigen Beweiße von dem Sein einer Gottheit nicht begründet genug, und folglich unhaltbar seien. Versprechen macht Schuld, und da Sie ein so strenger

Gläubiger sind, so will ich heute wenigstens einen Theil derselben abtragen.

Der Ordnung nach fange ich denn füglich mit Untersuchung der Frage an, wie wohl der Mensch überhaupt auf die Idee eines außerweltlichen Wesens gekommen sei?

Die heiligen Bücher der Christen leiten den Ursprung dieser Idee von einer unmittelbaren Offenbarung, d. h. von einer durch übernatürliche Causalität von Gott in der Sinnenwelt hervorgebrachten Wirkung ab, durch welche er sich selbst ankündigt. Und dies wäre auch allerdings die sicherste Art den Menschen im Stande der Unmündigkeit seiner Vernunft zu einem geläuterten Begriffe von Gott gelangen zu lassen, denn der Begriff, welchen Gott von sich selbst giebt, müßte doch auf jeden Fall der geläuterteste sein. Schade nur, daß wir mit dieser Annahme nicht weit kommen, denn

verfolgen wir nun den Faden der Geschichte bis dahin, wo mehrere Nationen auf dem Schauplatze auftreten, Nationen zumal, die wir alle von einem einzigen Stamme entsprossen annehmen, und hören hier von jeder besondern, welche besonderen Begriffe sie von der Gottheit aufstellt; so müssen wir uns mit Herrn Meiners wundern „daß nach dem Verlauf von vier nicht ganz vollständigen Jahrhunderten die ersten Zeugungen der privilegirten Familie an bürgerlicher Kultur (dies ist merkwürdig) zugenommen, auf der andern Seite hingegen, die reinsten, einleuchtendsten Begriffe mit den sinnlosesten Vorurtheilen und Irrthümern vertauscht haben; daß sie ihr Religionssystem nicht bloß verändert, sondern gänzlich verlassen haben, und zu einem andern übergegangen sind, das dem ersten eben so entgegengesetzt war, als Licht der Finsterniß u. s. w." *) und nun sind wir nicht um einen Schritt weiter als

*) Versuch über d. Rel. Gesch. d. ält. Völker S. 13. fg.

wir vorher waren, denn wir finden nun diese Idee von Menschen selbst gebildet, und müssen uns wieder von neuem fragen, wie sie darauf gekommen?

Lassen wir also die Offenbarung lieber hier gänzlich aus den Augen, und halten uns bloß an den Gang der ihrer eigenen Thätigkeit überlassenen Vernunft.

Wird es Ihnen auffallen, wenn ich behaupte, der Mensch habe eher metaphysicirt, als beobachtet? Gehen Sie aber nur an der Hand der Erinnerung zurück in die unbefangnen Jahre Ihrer eignen Kindheit, und beachten, welchen Gang Ihr eigner Geist nahm. Als Verstand und Vernunft gleichsam nur noch in den Windeln lagen, herrschte allmächtig die Zauberin Phantasie, deren Gebiet keine Grenzen, welche die Unendlichkeit zum Spielraume hat. Der ganze Stoff den das denkende Etwas in uns ihr contribuirt, besteht aber noch in nichts wei-

ter, als — ich möchte wohl sagen, — in einer leisen Ahnung von Kraft, Thätigkeit, Ursache, Wirkung u. s. w. Diese gebraucht sie denn überall, und natürlich auf ihre eigne Weiße. Sie substituirt bei jeder Wirkung eine Ursache — metaphysicirt also, — aber diese Ursache ist ein Kind ihrer eignen Schöpfung. Die ersten, die am nächsten gelegenen überspringt sie, denn zur Auffindung von diesen gehört Beobachtung, welche Vernunft, reife Prüfung, mancherlei Versuche voraussetzt, lauter Dinge, welche man nach der Natur der Umstände hier nicht voraussetzen kann. — Fragen Sie sich nun aber, mit welchen Gegenständen sich diese Phantasie am liebsten beschäftigte! — Im Kreiße des Natürlichen hielt sie sich gewiß selten, immer sprang sie ins Uibernatürliche, denn um Wahrheit war es ihr ja nicht zu thun, sie ergötzte sich weit mehr an einer konsequenten Dichtung. Keine aber hatte mehr Interesse für sie, als wo sie sich im Ungeheuern gleichsam verlor.

Denken Sie sich nun hin in die Kindheit des Menschengeschlechts, wo noch bei allen Individuen die Phantasie herschender, als die Vernunft, sein mußte, und da wollen wir denn gleich finden, daß durch sie die Menschen zu der Idee eines außerweltlichen Wesens gelangten.

Sagen Sie, ist es Ihnen noch nie aufgefallen, daß in den ältesten Urkunden des menschlichen Denkvermögens die aufgestellte Gotteslehre immer mit der Geo- oder Kosmogonie so innig verwebt ist? Was in der Genesis bei Orpheus und im Hesiod hierüber gesagt ist, das ist hinlänglich bekannt. Schlagen Sie aber auch alle übrige Dokumente des Alterthums auf, und Sie werden überall Bestätigung dieses Satzes finden Ein Hauptgegenstand, auf den bei allen Nationen die meiste Untersuchung verwendet worden, und aus welcher die Gottheit resultirt, ist — die Weltschöpfung. — Hören Sie, wie Diogenes der Laerter von den Aegyp-

tern erzählt: ἀρχὴν εἶναι τὴν ὕλην — — θεὸν δ' εἶναι u. s. w. — Lesen Sie das Fragment des Sanchuniathon *) „Diese beselte Materie ist Prinzip des Weltalls. Diese war ewig, machte aber ursprünglich nur ein wüstes Chaos aus. Der Geist verband sich mit ihr und so nahm die Natur ihren Anfang." — Noch deutlicher aber können Sie dies aus einer Stelle in Hermes Trismegists Poemander sehen, die ich Ihnen nach Tiedemans Uibersetzung hier mittheilen will. „Als ich einmal über der Dinge Natur nachdachte — — fragte mich Poemander, der selbstständige Verstand — was begehrt dein Geist zu lernen und zu wissen? — — Mein Wunsch ist, erwiederte ich, das Ding und ihr Wesen, und die Gottheit zu erkennen, dies wünsche ich von dir zu vernehmen." Und hierauf erzählt er denn, in seiner gnostischen Sprache, die Sie nicht sonderlich erbauen würde, wie ihm Poe-

*) Euseb. Praepar. Ev. 1. 9.

mander den Gefallen gethan, ihn in Entzückung zu bringen, daß er die ganze Schöpfungsoperation noch einmal gesehen. — Noch will ich Ihnen die Indier vorführen. Sie nennen das höchste Wesen Achar d. h. unbeweglich, unveränderlich. Diese Idee scheint sehr philosophisch, und der scharfsinnige Bailly *) entwickelt so viel Schönes daraus, daß ich beinahe zu glauben versucht werde, er entwickle noch mehr daraus, als eigentlich in ihr liegt. Wenigstens hätte ihn das, was er nachher selbst sagt, leicht auf den eigentlichen und mich däucht richtigen Grund dieser Benennung führen sollen. Den Braminen zufolge, sagt er, hat Gott alles aus seiner eigenen Substanz geschöpft; die Schöpfung ist nichts anders, als eine Extension, Extraction; das höchste Wesen gleicht einer Spinne, welche aus sich selbst ihr Gewebe erzeugt, hervorzieht, und wieder einzieht wenn sie will.

*) Briefe über den Ursprung d. Wissenschaften, 2tr. Br.

Und so gehen Sie bei allen Original Völkern auf ihr Kindesalter zurück und Sie werden immer auf demselben Wege zur Gottheit gelangen. Der Urstoff der Dinge und die Entstehung der Welt waren es, womit sie sich so gern und anhaltend beschäftigten, und von welchen sie zum Begrif eines ausserweltlichen Wesens übergiengen.*)

Nur denken Sie sich ja bei dieser Art von Metaphysik alle schulgerechte Untersuchung hinweg, und glauben, daß hier keine andere Kettenschlüsse vorkommen, als sie die Phantasie gewöhnlich zu machen pflegt. Die Phantasie? — Und was sonst? Gleich an dem Riesengebilde des Chaos, dem schrecklich-erhabenem Gedanken einer Zeit, wo keine Zeit war, der Vorstellung des Augenblicks wo ein Etwas an das Nichts geknüpft wurde, worüber diese Alten brüteten,

*) Ich kenne nur allein die Grönländer, welche die Welt von sich selbst entstanden, annehmen.

merken Sie ihren Einfluß, denn dies sind lauter Objekte welche für diese Zügellose Schwärmerin unendlichen Reiz haben müssen. Aber auch an dem gewagtem Sprunge, der bei der Anknüpfung dieser Ursache gemacht wurde, werden Sie dies, und noch deutlicher, erkennen. Menschen, bei denen die Vernunft zu ihrer vollen Reife gediehen wäre, die von den Wirkungen in der sichtbaren Welt, und den Ursachen, daraus diese entstehen, genaue Kentniß gehabt hätten, solche Menschen würden eines Theils in der Sphäre worin sie lebten, viel zu viel Beschäftigung für ihren Geist gefunden haben, um auf solche Ideen zu verfallen, und andern Theils von allen Erscheinungen die wirkende Ursache mehr in der Nähe gesucht und gefunden, also weit weniger Veranlassung gehabt haben, diese Ursache nun außer dem gewöhnlichen Kreiße des Wirkens zu suchen. Nur Menschen, denen diese Kentniß mangelte — die Schöpfungsgeschichte in der Genesis ist ein Beweiß, wie sehr sie

ihren Verfasser fehlte, dem ich übrigens dies nicht etwa zum Vorwurf mache — solche Menschen nur zauberten sich eine Ursache außer dieser Sphäre, und supplirten durch Phantasie, was ihre Vernunft noch nicht erreichen konnte.

Einen neuen Beweiß von der Wahrheit dieser Aussage dürfte uns noch die Beschreibung geben, welche diese Nationen von ihren Gottheiten lieferten. Hätte die Vernunft zuerst die Idee einer außerweltlich wirkenden Ursache aufgegriffen; so würde diese hiebei stehen geblieben sein, bescheiden wie sie ist nicht haben erkennen wollen was über der Linie des Erkennbaren hinaus liegt, und sie höchstens mit dem Namen des unbekannten Etwas (ουτως ων) bezeichnet haben. Allein so leicht ist die Phantasie nicht befriedigt. Diese will nicht ahnen, sondern wissen, nicht glauben, sondern sehen, und kleidet sich deshalb alles Geistige in körperliche Formen ein, giebt dem Gestaltlosen

Gestalt. Auf diese Art und Weiße bekam auch die thätige Ursache, die Urkraft außer der Welt, welche diese Zöglinge der Phantasie gesetzt hatten, eine bekleidende Hülle. Sei es nun eine Art von Stolz gewesen, daß die Menschen, eingenommen von und für sich selbst, wähnten, alles, was irgend Vortrefliches, Großes, Schönes existire, müsse ihnen gleichen, oder — welche Idee mir noch wahrscheinlicher vorkömmt — haben sie überhaupt von keiner wirkenden Kraft eine deutlichere Kentniß gehabt, als von der ihrigen, genug sie modelten die Gottheit nach sich, gaben ihr alle die Eigenschaften, die sie an sich gewahr wurden. In der Gottheit jeder Nation erkennen Sie den Charakter dieser Nation selbst. Der Gott der Morgenländer ist ein idealisirter orientalischer Despot; Die Götter Griechenlands sind so ätherisch sinnliche Wesen, als diese liebenswürdigen Pfleglinge eines sanften Himmelsstriches selbst waren; Der Gott der sogenannten Wilden ist nur um etwas ge-

bildeter, als sie. Ja sogar die Regirungsform der Nationen finden sie in ihren Göttern wieder. Nur in monarchischen Staaten konnte Monotheismus, in Republiken nur Polytheismus ursprünglich gedeihen. Auch sollte es mich wenig Mühe kosten, Ihnen zu zeigen, daß die Vorstellung von der Gottheit nach den verschiedenen Klimaten verschieden ausfalle, wenn ich nicht glauben könnte, daß schon diese Beweiße hinreichen dürften, Sie zu überführen, die ursprüngliche Idee von einer Gottheit, und alles was je die Nationen von ihrem Sein und Wesen verschiedenes hervorgebracht haben, sei lediglich Frucht der Phantasie.

Aber eine süße, köstliche Frucht, an welcher sich auch die Vernunft, selbst in ihren hellsten Momenten innigst ergötzt! Die Idee von einem Etwas, das diese Welt aus **Absicht** hervorbrachte, und alles in ihr zu seinem Zwecke leitet, diese Idee ist so Trostvoll für das Herz, so himmlisch beru-

higend, daß man sie mit voller Begier auffaßt, und festzuhalten strebt. Dies ist auch der Grund, warum sie so allgemein angenommen wird, angenommen werden muß. Dies der Grund, warum sie so allgemein und so lange Zeit hindurch, ich möchte beinahe sagen, ohne alle Prüfung angenommen ward, denn wäre dies nicht der Fall gewesen; so könnte es in der That nicht bis fünfhundert Jahre vor unsrer Zeitrechnung gedauert haben, daß man diese so äußerst mangelhafte Idee von der Gottheit beibehalten, und nicht alles Physische von ihr abgesondert, und sie rein intellektuell gedacht hätte. Nach dem Zeugnisse des ganzen Alterthums aber that dies zuerst Anaxagoras der in der 70 Olympiade geboren wurde *).

*) Mein Gewährsmann sei statt Aller Aristoteles, weil er die Idee dieses Philosophen in gedrängter Kürze darstellt. Er sagt: Αναξαγορας αρχην τον νουν τιθεται παντων, μονον γουν φησιν αυτον των οντων ἁπλουν ειναι και αμιγη τε και καθαρον. αποδιδωσι δ' αμφω τῃ αυτῃ αρχῃ, το

Die Vernunft hat sich also in dieses Geschäft ziemlich spät gemischt, aber mit demselben Augenblicke, wo sie es gethan hat, hebt auch für die Art und Weiße, wie man die Gottheit sich vorstellte, und sie darstellte, eine neue, sehr wichtige Epoche an.

Nicht als ob man Gott von nun an deutlicher erkannt hätte, denn dies war wohl der Fall eben nicht, aber man trennte ihn immer mehr von der Materie, schnitt ihn — wenn ich so sagen darf, und warum sollt' ich nicht so sagen dürfen, da dieser Gott doch nichts weiter als menschliches Machwerk ist — immer pnevmatischer zu. Er wurde allmählich von allem Materiellem, womit die Phantasie ihn umgeben hatte, entkleidet, um — — von der Spekulation etwas weniger materiell dargestellt zu werden. Es würde

τε γινωσκειν, και το κινειν, λεγων, νουν κινησαι το παν, (de An. 1, 2.) und Diogenes der Laerter sagt ausdrücklich, er habe dies πρωτος gethan.

mich zu weit führen, wenn ich Ihnen hievon alle die Beweiße mittheilen wollte, welche die Geschichte der Philosophie, die nicht selten eine Geschichte menschlicher Träumereien und Geistesverirrungen ist, liefert.

Bei allen diesen Spekulationen oder Träumereien, — nennen Sie es, wie es Ihnen gut dünkt — über das Wesen Gottes, setzte man immer, der Tradition gemäß, das Sein desselben als ausgemacht voraus. Ohne an einen eigentlichen Beweiß von diesem letztern nur einmal zu denken, stritt man wacker darüber, ob er oder die Materie, oder beide gleich ewig wären. Was Wunder aber, wenn nun auch irgend einer auf die Vermuthung kam, daß die Materie auch wohl allein von Ewigkeit her sein, und nach eignen Kräften endlich sich selbst zu diesem Weltganzen gebildet haben könne? Sie erkennen wohl hieran sogleich Epikurs Atomensystem, ein System, welches jede Gottheit unnöthig macht, denn wozu einen

Weltschöpfer, wenn die Welt aus eigner Kraft sich bilden konnte? Zwar nahm Epikur Götter an, aber was sind das auch für Götter! Weit lieber wollt' ich doch — ein Pope sein, als so ein Schlaraffen-Gott Epikurs. Auf jeden Fall waren sie aber auch nur da, — weil einmal welche da sein mußten, wovon man sich sogleich überzeugen kann, wenn man eine Stelle Cicero's ansieht, wo dieser weidlich auf den guten Epikur schimpft, aber unter andern sagt! „Quid est in physicis Epicuri non a Democrito! — Hunc secutus est et hujus fontibus hortulos suos irrigavit" *). Democrit aber der sein System wieder von seinem Lehrer Leucipp entlehnte, hatte deß gar kein Hehl, daß er bei seiner Annahme einer Gottheit gar nicht brauche, und setzte ohne Weiteres das Ungefähr an die Stelle der Gottheit. — Und so führte denn jene Darstellungsweiße selbst gerades Wegs zum — Atheismus. Sehr schön und wahr bemerkt Meiners

*) de nat. Deor. 1, 33.

hiebei „daß dies Beispiele seien, daß der Gedanke eines einzigen Weltordnenden und regirenden Wesens nicht nur sehr schwer zu finden, sondern auch schwer zu fassen und zu verbreiten war, und daß er den größten Geistern anfangs nicht einmal wahrscheinlich gewesen sei" *).

Noch finden wir in der Philosophie Griechenlands einen andern Atheisten im Diagoras. Nullos esse omnino Deos Diagoras Melius putavit, et aperte deorum naturam sustulit sagt Cicero, den ich auch sogleich noch vom Protagoras redend einführen will, und wenn es auch aus keinem andern Grunde wäre, als damit sie sehen, warum nach diesem wohl nicht mehrere an dem Sein der Götter, oder der Gottheit, denn das läuft hier auf eins hinaus, ge-

*) Geschichte der Wissenschaften in Griechenland und Rom. Bd. 1. S. 693.

zweifelt haben. Dem armen Protagoras gieng es doch noch schlimmer als Fichten, denn hören Sie was Cicero von seinem Schicksale sagt: „Abderites Protagoras, sophistes temporibus illis vel maximus, quum in principio libri sui sic posuisset: De divis neque vt sint, neque vt non sint, habeo dicere, Atheniensium jussu, vrbe atque agro est exterminatus, libri que ejus in concione combusti. Ex quo equidem existimo, tardiores ad hanc sententiam profitendam multos esse factos, quippe quum poenam ne dubitatio quidem effugere potuisset" *). (Nat. Deor. 1, 23.)

Ja freilich, wenn selbst der Skepticismus nicht mehr sicher ist vor dem — Konfiszisiren **) und Reichsfiskal, wie würde es

*) Bei Gelegenheit schlagen Sie hier doch Kants Tugendlehre nach, und lesen die Note auf S. 179.

**) Dies muß wohl verschrieben sein. Soll heißen, der Landesverweißung, vom Schinder verbrannt zu werden ꝛc. ꝛc.

A. d. S.

nun vollends dem gegangen sein, der sich als entschiednen Gotteslängner hätte aufstellen wollen. Dem Unheile vorzubeugen statuirten also die weisen Herren von Athen an dem armen Abderiten ein Exempel, wodurch den übrigen die Existenz der Götter sogleich Sonnenklar einleuchtete. V. N. W.

Doch, lassen wir das, Protagoras und seine Richter sind nun verfault, und wissen wahrscheinlich jetzt besser wer eigentlich Recht hat. Es war mir bloß darum zu thun, Ihnen zu zeigen, wie alle jene Darstellungsarten früher oder später, aber unausbleiblich, zum Atheismus führen mußten. Einige wollen, Pyrrhos Skepticism habe sich ebenfalls stark zu ihm geneigt, allein da er von den Dogmatikern doch weiter nichts, als — geschimpft worden ist; so müssen wir dies wohl unentschiedeu lassen, und können es um so füglicher, da wir der Beispiele ohnedem schon genug haben.

So sehr man nun aber auch verbrannte, des Landes verwieß, und schimpfte; so konn-

ten doch die helleren Köpfe nicht umhin, sich wenigstens im Geheimen einzugestehen, daß alle jene gemißhandelten Philosophen zum wenigsten keiner Inkonsequenz geziehen werden könnten, daß dieses aber wohl bei dem herrschenden Systeme der Fall sein dürfte. Sie spürten nunmehr das Mangelhafte, die Lücken in demselben, fühlten, daß sie mit ihren Schlüssen im Zirkel herum gelaufen waren, eine petitio principii begangen, kurz die arme Logik gar elendiglich gemißhandelt hatten. Dies brachte denn die Philosophen auch dahin, nun ernstlichst auf Beweise von dem Sein einer Gottheit zu denken, bevor sie von dem Wesen derselben sprächen. Und so sind wir nun dem Ziele nahe.

Haben Sie sich aber bisher mit mir durch die Labirinthe des Chaos und der Urmaterie, mühsam und nicht ohne Gefahr hindurch winden müssen; so machen Sie sich nun auf eine, wo möglich, noch Gefahrvollere Pilgerschaft gefaßt, denn wir betre-

ten nun einen Boden, worauf sich nicht gut fußt. Es hilft nichts, Sie müssen eine Wallfarth zur Ontologie mit mir antreten, und da gilt es vorerst gleich einen Sprung von einigen Jahrtausenden. Daß wir den machen müssen, deshalb rechten Sie mit den Römern, und den Kirchenvätern des Mittelalters, welche nicht viel mehr, als bloße Depositärs der Schätze von Griechenlands Philosophen waren. Bayle will uns zwar hiebei etwas ersparen, und uns nicht gleich zu Descartes, sondern vorher zu einem gewissen Anselmus, Bischof zu Cantelberg in England, als den ersten Erfinder des ontologischen Beweises für das Sein der Gottheit, bringen, allein es geht doch hernach von diesem zu jenem keine gebahnte Straße, und warum sollten wir uns unnöthige Mühe machen?

Sollte es aber wohl nicht gut sein, wenn wir uns vorher ein wenig mit dem vertraut machten, was wir nun bald zu unserm Be-

hufe finden werden? Hier haben Sie denn vors Erste einen kurzen Abriß davon.

Man hat das Sein der Gottheit auf zweierlei Art zu beweisen gesucht, a priori und a posteriori, hat aber von jeder Art wiederum zwei Beweise gebracht, a priori den ontologischen, oder Cartesischen, und den metaphysischen, wie ich ihn nach seinem Stifter Kant nennen will, und a posteriori den cosmologischen *) oder causalen, und den physikotheologischen oder teleologischen.

*) Herr Prof. Heydenreich nennt diesen Beweiß zwar einen transscendentalen (Betr. üb. d. Phil. d. nat. Rel.) allein mich däucht er immer nur aus dem Erfahrungsbegriffe des Existirenden zu resultiren. Dies wird um so deutlicher, wenn man dabei nachsieht, wie sich Bilfinger hierüber ausdrückt: Resolvi illud argumentum in argumentum a contingentia. „Diluc. de Deo, anima et mundo". Er ist also wenigstens nicht rein a priori.

Daß man ihrer so viele hat, dürfte Ihnen vorläufig schon verdächtig vorkommen, weil nach Wolfs eignem Geständniß *), nur Einer nöthig ist, und da in der Welt nichts ohne zureichenden Grund geschieht, so muß auch hier wohl einer vorhanden sein, welcher vielleicht in der Unzulänglichkeit der Beweiße selbst liegt. Ich will mir indeß nicht selbst vorgreifen.

Der ontologische Beweiß des Descartes nun stützt sich auf folgenden Schluß; Das allervollkommenste Wesen besitzt alle Vollkommenheiten: zu den Vollkommenheiten gehört das Sein: also ist das allervollkommenste Wesen. Hieraus folgerte man weiter: dem allervollkommensten Wesen kommt das Sein zu: Gott ist das allervollkom-

*) Theol. natural. T. 1. §. 10. Er drückt sich unter andern so aus: Qui plus praesidii in pluribus argumentis, quam in uno positum esse existimant, probabila cum demonstrativis confundunt. Vgl. Crit. d. r. Vft. S. 789.

menste Wesen: Also kömmt Gott das Sein zu. — Gott ist!

Eine gewisse petitionem principii können Sie hierin wohl unmöglich verkennen. Meines Bedünkens würde man schwerlich zu einem solchen Beweiße für das Sein der Gottheit haben gelangen können, wenn die Idee von ihr vorher noch niemals wäre gegeben worden. Eben so wenig kann Ihnen entgehen, welcher Sprung in dieser Schlußfolge gemacht wird, von der logischen Möglichkeit (Gedenkbarkeit) zur reellen oder metaphysischen (der Wirklichkeit). Daß ich aber von der Möglichkeit hier rede, wird Sie nicht befremden, denn genau genommen, haben Sie hier doch nur einen disjunctiven oder problematischen Schluß, der also lautet: Wenn ein solches Wesen möglich ist, sich ohne Widerspruch außer uns gedenken läßt; so ist es auch wirklich. Wen wollen Sie aber damit wohl von dem Sein Gottes überzeugen? Das Sein von Etwas, ist, wie

Kant so unwidersprechlich gezeigt hat, ja auch durchaus kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge *), indem dadurch nichts neues zu der Idee davon hinzukömmt. „Sage ich — so drückt er sich aus, — Gott ist ein existirend Ding, so scheint es, als wenn ich die Beziehung eines Prädikats zum Subjekte ausdrückte. Allein es liegt auch eine Unrichtigkeit in diesem Ausdruck. Genau gesagt, sollte es heißen: Etwas existirendes ist Gott, d. i. einem existirenden Dinge kommen diejenigen Prädikate zu, die wir zusammengenommen durch den Ausdruck, Gott bezeichnen. Diese Prädikate sind beziehungsweiße auf dieses Subjekt gesetzt, allein das Ding selber samt allen Prädikaten ist schlechthin gesetzt." Und — sagt er an einer andern Stelle — in einem wirklichen Dinge ist nicht mehr gesetzt als in einem bloß möglichen, denn alle Bestimmungen und Prädikate des wirklichen können auch bei der

*) Einzigmöglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.

bloßen Möglichkeit desselben angetroffen werden. „Auch kann ich mir die Möglichkeit davon recht sehr gut denken, ohne die Wirklichkeit zu setzen, und überhaupt was kann ich mir nicht alles als möglich denken, ohne es darum einmal wirklich setzen zu dürfen! Ich will z. B. aus obigem Schlusse die Sache des Polytheismus führen, denn ich kann mir mehrere solcher Wesen, ohne in Widerspruch zu gerathen, recht gut als möglich gedenken. Zwar weiß ich sehr wohl, daß ich dabei gegen den Satz des Nichtzuunterscheidenden sündige, allein ich weiß auch, daß dieser Satz noch bei weitem nicht hinlänglich erwiesen ist.

Sollte jener Schluß etwas beweisen, so müßte das Sein aus dem Subjekte selbst als Prädikat entwickelt werden können. Dies ist aber nicht der Fall, und wiewohl es Descartes so anzunehmen scheint; so macht er doch nur, wie gezeigt worden, einen Trugschluß. Sehr schön hat dies

Basedow *) entwickelt, wo er jenen Schluß in eine deutlichere Sprache übersetzt, worin er also lautet: ich mache mir eine Vorstellung von einem Wesen, dem ich so viel Weisheit, Güte und Macht einräume, als sich immer denken läßt. Es ist gar nicht ungereimt, einen solchen Gegenstand zu denken. Es wäre ganz gut, wenn ein solches Wesen existirte, und ich sehe keinen Beweiß, daß es nicht existiren sollte. Also existirt ein solches Wesen oder Gott. — Nun sieht ein jeder ein, fügt er hinzu, daß man die Existenz Gottes geschlossen hat, aus der bloßen Denkbarkeit eines solchen Wesens, und aus dem bloßen Wunsche, daß es existiren mögte, oder vielleicht aus dem leeren Wortspiele die Existenz eine Vollkommenheit, oder Realität zu nennen. Dies ist der berühmte Beweiß des Daseins Gottes aus seinem Wesen." In der That kann man sich nicht deutlicher und bestimmter hierüber erklären.

*) Philalethie Bd. 2. S. 180.

Jedoch, wenn auch das Sein der Gottheit dadurch nicht erwiesen werden sollte; so lernen wir vielleicht, wenn es eine giebt, denn wir haben doch vor der Hand die Möglichkeit, desto mehr aus diesem Schlusse von ihrem Wesen kennen, denn, denken Sie nur, es ist ja ein Beweiß für ihr Sein aus ihrem Wesen.

Also: was ist denn Gott, wie ist er beschaffen? — Er ist der Inbegrif aller Vollkommenheiten, aller Realitäten. — Was heißt das aber? Vollkommenheit, welch ein relativer Begrif! Man sagt mir, sie sei Einheit in Mannichfaltigkeit. Beinahe möcht' ich meine Frage nun wiederholen, denn wenigstens ist dieser Begrif wieder so relativ wie der vorige. Mannichfaltigkeit ist das Verhältniß eines Dinges wo Theile außer einander, neben einander sind — Verschiedenheit in den Theilen, — diese in eine harmonische Verbindung gebracht, und es entsteht Einheit. Ja,

liebster Freund, wir sind in der That durch die Analyse dieses Begrifs nicht um eine Spanne weiter gekommen, denn das Wichtigste fehlt noch immer, nämlich, welche Vollkommenheiten denn nun wohl in diesem Wesen vereinigt seien. Wie vielerlei Vollkommenheiten giebt es denn nicht? Ja, es ist aber wahr, sie kommen ja alle, alle zusammen. Nur entsteht hier bei mir die kleine Bedenklichkeit — aber in der That nicht zuerst bei mir — ob die Verknüpfung vieler Vollkommenheiten nicht einen Widerspruch geben dürfte. Dreieckicht — Wille, da haben Sie zwei bejahende Bestimmungen, aber nun bitt' ich Sie, verbinden Sie einmal diese Mannichfaltigkeit in eine Einheit — machen Sie mir einen dreieckichten Willen. Ich weiß, was man hiegegen einwendet. Dies — sagt man — sind keine reinen Realitäten. In Gott findet man nur die allerlautersten Vollkommenheiten, die so sehr exaltirt sind, daß sie keine Vereinigung in sich fassen, also auch keinen (logischen) Wider-

spruch enthalten. Das Schlimmste bei dieser Erklärung ist, daß die erklärte Sache dadurch nur noch undeutlicher geworden ist. Ich gestehe Ihnen offenherzig, daß ich sie nicht verstehe, mir nichts dabei denken kann, es soll aber manchem gescheuten Manne vor mir nicht besser gegangen sein, und das ist ein kleiner Trost für mich.

Wie es aber auch sei, immer werden Sie bald die Quelle dieser Nominaldefinition entdecken. Sie enthält auf jeden Fall nichts, als bloße Abstraction. Was man also ja dadurch erhalten könnte, wäre nichts anders als der pure klare Anthropomorphismus, statt dem Wesen Gottes nur das unsrige vervielfältigt dargestellt, wie sich Fichte ausdrückt. Haben wir aber dadurch etwas gewonnen, wissen wir nun, nur im mindesten besser, was die Gottheit sei oder nicht sei? Und überdieß wollen, können, dürfen wir einer bloßen Abstraction — Existenz zuschreiben?

Greifen Sie diesen Beweiß demnach von welcher Seite Sie wollen, auf allen bieten sich Ihnen gleich große unüberwindliche Schwierigkeiten dar. Am besten half sich aber Descartes am Ende dadurch, daß er behauptete, diese Idee von Gott sei uns angeboren, so oft wir Gott denken wollten, stellten wir uns jederzeit das aller-vollkommenste Wesen vor: Dies war der eigentliche Beweiß für seinen Obersatz. Nach allem dem aber, was Sie schon gehört haben, bedarf dieser Satz kaum einer Widerlegung, und Descartes hat hier nichts gethan, als Hypothese durch Hypothese gestützt.

Jedoch wird es wegen seiner selbst, und wegen der Folgen für uns, gut sein, wenn wir nun noch untersuchen, wie Descartes zu dieser Behauptung und jenem Beweiße gekommen. Historisch werd' ich dies nicht thun, wiewohl er in seinem Werke de methodo genau den Gang seines Geistes entwikkelt, und in seinen meditationibus die Gründe

für die Annahme seines Systems angiebt. Ich begnüge mich Ihnen die Hauptsätze dieses Systems selbst aufzustellen, überzeugt, daß es Ihnen dann leicht fallen wird, jenen Gang sich selbst zu entwickeln.

Einer von Descartes Hauptsätzen ist „man müsse an allen, selbst für noch so gewiß gehaltenen, Wahrheiten zweifeln." Hiezu brachte ihn die Voraussetzung, daß kein einziger von unsern Sinnen, als des Vorstellens conditio sine qua non, uns die Körper genau so vorstelle, wie sie wirklich seien. Hier neigt er einigermaßen zu Berkeley's Idealismus hin, denn nicht zufrieden hiemit, behauptete er, man könne sogar von der Existenz der Materie nicht völlig versichert sein, und müsse also auch auf sie das Kriterium des Zweifels erstrecken. Jedoch bedient er sich dieses Zweifelns nur, um sich einen sichern Weg zu dem zu bahnen, was man glauben müsse. Ein Satz hat nach ihm unmittelbare Evidenz, der Satz,

daß wir seien. Wenn — sagt er — wir auch an allen jenem zweifeln, es für bloße Fiction halten müssen; so können wir doch daran nicht zweifeln, daß wir sind, weil wir uns dies denken. Ich denke, also bin ich, dies ist sein berühmter Satz, den Wolf dahin abgeändert hat, daß ich bin, weil ich mir selbst bewußt bin. Der Grund aber, weshalb man hieran nicht zweifeln dürfe, lag nach ihm darin, weil man von diesem Satze einen so deutlichen und evidenten Begriff habe (quia hanc clare et evidenter percipiat). Hieraus stellte er ein neues Princip auf „alles wovon ich einen deutlichen Begrif habe, das ist auch wirklich“ Quidquid clare et evidenter percipio, illud est verum). Einen solchen aber habe man nicht von der Materie, sondern bloß von dem Geistigen, (spiritus est substantia cogitans) folglich sei auch bloß die Existenz von dem Geistigen zuverlässig, (ich also auch nur, in wiefern ich geistiges Wesen bin). Hier macht er nun auf einmal wieder einen

gewaltigen Sprung, indem er seinen berühmten oder berüchtigten, Satz von den angebornen Begriffen aufstellt, der ihn und seine Nachfolger in so viele Irrthümer verwickelt hat, und der oft sehr heftig bestritten worden ist. Diese Begriffe könnten, als in dem Geistigen gegründet, ebenfals keinem Zweifel unterworfen sein, und da sie ursprünglich von Gott in uns gelegt seien, uns auch nicht täuschen. Einer von diesen angebornen Begriffen sei der von Gott, denn so oft wir ihn dächten, stellten wir uns ihn als das allervollkommenste Wesen dar.

Hier sehen Sie nun noch einen Zirkel im Beweisen, denn Gott ist schon gesetzt, und gleichwohl wird in dem bekannten Schlusse, das Sein desselben aus seinem Wesen, diesem von ihm uns mitgetheiltem Begriffe, erst gefolgert. Descartes hatte Gott schon gesetzt, und wollte nun auf ihn kommen, es gehe wie es wolle. Allein ich will mich da-

bei nicht länger aufhalten, das Folgende wird Ihnen schon selbst noch mehr Licht hierüber ertheilen.

Die angebornen Begriffe stammen also von Gott, und können eben deshalb nicht täuschen. Allein Gott wirkt auch nun noch immerfort in unsre Ideen, folglich werden wir nichts als Täuschung annehmen, und gesetzt auch, es existirte nun keine Materie, so werden wir doch ihre Existenz in sofern anzunehmen gezwungen sein, als Gott durch seine Einwirkung in uns die Idee davon hervorbringt.

Reine Konseqvens werden Sie nun in der That hierin nicht finden, allein wohl einen Zusammenhang, wie man ihn da gewahr wird, wo man sein Philosophiren so einrichtet, daß man gewisse Sätze herausbringt, die man schon vorher als Axiome hingestellt hatte. Wenigstens werden Sie meine Behauptung gegründet finden, daß

Descartes nur darum an allem zweifelte, um hernach desto dogmatischer sein zu können.

Unter den Anhängern des Descartes zeichnet sich besonders der Pater Malebranche aus, der in seiner Recherche de la Verité das System dieses Philosophen entwickelt. Besonders aber sind zwei Ansichten, die er demselben gemäß aufstellt, merkwürdig, und nur wegen dieser citire ich ihn.

Nichts — sagt er im dritten Buche seines Werks — als der Glaube, kann uns von der Wirklichkeit der Materie überzeugen. Aber immer bleibet es noch ungewiß, ob außer Gott und den unendlichen Geistern wirklich etwas vorhanden sei, und man könne füglich denken, daß diese die Idee der Materie unmittelbar von der Gottheit empfangen haben. Durch diese Einwirkung Gottes in unsre Ideen folgerte er, daß wir alles in Gott sehen. (Nous voyons toutes choses

en Dieu.) Hieraus wahrscheinlich floß auch sein System von den Gelegenheitsursachen (systema occasionale), vermöge wessen alles durch Gott in uns gewirkt wird, sobald die Seele nur erst Gelegenheit dazu giebt. Ich denke z. B. daß ich den Fuß in die Höhe heben müsse; aber ich bin es nicht, der ihn in die Höhe hebt, sondern, durch meine Gedanken veranlaßt, thut es Gott. — — Das Hauptresultat aus diesem allen würde sein: Alles was gedacht wird, denkt Gott; Alles was gethan wird, thut Gott; — nichts ist ohne Gott, außer Gott — — es ist nichts als Gott und unsre Geister, aber die letztern auch nur durch ihn, und er in ihnen.

Allein erlauben Sie, daß ich Ihnen in meinem nächstfolgenden Briefe erst sage, wohin dieses System führen müsse, und geführt habe. Heute dürften Sie wohl ohnedem der metaphysischen Spitzfindigkeiten so müde sein, als es ist Ihr u. s. w.

## Nachschrift.

Eben indem ich diesen Brief zum Absenden besorgen will, und ihn noch einmal flüchtig durchlaufe, komm' ich noch auf einige Ideen, die ich Ihnen doch in aller Kürze mittheilen will.

1) Das man auf die Idee von der Gottheit vermittelst der Phantasie gekommen sei, das soll Ihnen — Sie werden hoffentlich nicht erschrecken — — niemand anders als der Teufel beweisen. Gehen Sie zu allen Nationen, die polytheistischen etwa ausgenommen, und wie Sie ein gutes Urwesen finden, so finden Sie auch ein Prinzip des Bösen, als geistiges Wesen aufgestellt. Die Aegypter haben ihren Typhon, die Perser ihren Ariman, die Juden ihren Satan, sogar die Grönländer ihren Tornarsuck. Auf welche andre Art können Sie sich die Entstehung derselben schicklich gedenken, als auf die folgende, daß Sie annehmen, sie haben zu jeder Wirkung eine Ursache aufgesucht,

und da sie in dem Kreise ihres Lebens dieselbe nicht fanden, um wenigstens auf eine Weiße konsequent zu sein, sich eine fingirt. Aber auch die Engel beweisen es Ihnen. Bis zu einem allmächtigen Wesen waren die Menschen in ihrem Kindesalter nicht fähig sich hinauf zu abstrahiren, und deshalb beschenkten Sie ihre Gottheit mit Bedienten. Ich weiß zwar wohl, daß hauptsächlich diejenigen Theologen, die für aufgeklärte gelten, und doch den Teufel nicht aufgeben wollen, den Ursprung desselben aus einer falschverstandenen oder erklärten Hieroglyphenschrift ableiten wollen, allein was gewinnen wir dadurch?

2) Atheisten finden Sie bei allen Nationen in der Regel immer nur dann, wenn sie angefangen hatten, die Naturwirkungen genauer zu beobachten, und die Natur selbst mehr zu beseitigen.

3) Was den Cartesischen Beweiß anbelangt, so will ich Ihnen auf dieselbe Weiße

die Existenz des Teufels demonstriren. Hören Sie mein Meisterstück von Paralogism:

Das allerunvollkommenste Wesen besitzt alle Unvollkomenheiten:

Zu den Unvollkommenheiten gehört ein unvollkommnes Sein:

Also besitzt das allerunvollkommenste Wesen dieses Sein.

Nun ist aber der Teufel dieses Wesen,

Folglich kommt ihm dieses Sein zu.

Es ist ein Teufel!

Daß der arme Teufel dabei in eine sehr üble Lage kommt, ei nun, das versteht sich von selbst. Warum ist er der Teufel!

## Dritter Brief.

Folgen dieses Systems. — Spinoza. — Pantheismus. — Ob Spinoza Atheist gewesen? — Kleiner Excurs über Mendelssohn wegen Jacobi. — Apostrophe an Herder. — Xenophanes. Parmenides.

So wie sich dieses System einer Seits an den Idealismus anschließt, so begünstigt es auf der andern Seite auch den Pantheismus und Atheismus. Dieses letztere hauptsächlich dürfte Ihnen Anfangs paradox vorkommen, allein bedenken Sie, wie immer die meisten Atheisten zu ihren Folgerungen durch

die Idee von Trüglichkeit des Sinnenerkentnisses kamen, und Sie werden sich nicht mehr wundern. Doch, lassen Sie uns nicht in einen gewöhnlichen Fehler fallen, und doch lieber nur Pantheisten setzen. Man war ohnehin von jeher geneigt, jeden der Gottes Sein auf eine andre Art bewieß, sein Wesen anders dachte, als die übrigen, mit diesem gehässigen Namen zu belegen. Hat man doch selbst Descartes für einen Atheisten erklärt, denn weil man seinen Beweiß auf Schrauben gestellt fand, so waren die Motivenkrämer und Konsequenzenmacher gleich bei der Hand, und schoben geschwind noch ein, was etwa daran fehlen mochte — denn ohne Supplemente ist es nun einmal nicht gethan, — und die Regirungen ließen es ihrer Seits auch nicht mangeln, die Gottheit bei Ehren zu erhalten — wovon nur der gottlose Friedrich eine Ausnahme macht, in dessen Staaten es aber doch, man mochte denken und schreiben was man wollte, ganz erträglich hergieng, — ja und die Regirun-

gen verboten seine Philosophie. Dies war z. B. — in Leipzig der Fall. Allein ich vergesse ihnen zu zeigen, wie Descartes System zum Pantheismus führte. Mag dies der gottlose, aber doch hoffentlich würdige Spinoza thun.

Es konnte nicht fehlen, daß ein Geist, scharfsichtig wie Spinozens, nicht bald die mancherlei Lücken und Mängel in jenem Systeme hätte entdecken sollen. Indeß hatte er sich doch zu sehr hineingedacht, viele Ideen daraus gleichsam sein eigen gemacht, daß es nicht möglich war, aus den Sätzen jener Philosophie nicht auf seine eigne Weiße weiter zu folgern. Seine Konsequenz — etwas, worin nur wenige Philosophen ihm gleichen — erlaubte ihm aber nur bis dahin dem Systeme treu zu bleiben, wo es zu den angebornen Ideen überspringt, denn hier fängt es eigentlich an inkonsequent zu werden. Natürlich nahm er nun auch die angeborne Idee von Gott, die Einwirkungen desselben

in unsern Geist, und was sich schon hieraus von selbst ergiebt, die bloß für wirklich zu haltende Vorspiegelung der Materie, nicht an. Die leztere war ihm vielmehr genau dasselbe, was sie in Descartes Definition ist, eine ausgedehnte Substanz, der Geist eine denkende Substanz. Demungeachtet war ihm die Schlußfolge aus dem ganzen Systeme werth „daß Gott in allem wirke, alles in ihm, und er in allem sei, daß nichts sei ohne Gott, nichts außer Gott". Diese Idee hielt er zuverlässig für unbedingt wahr, nur daß ihm diese Wahrheit, so wie Descartes sie aufstellte, nicht einleuchtete, weil er in dessen Darstellung, wie schon bemerkt worden, die Konsequenz vermißte.

Die Körperwelt lag in ihrer Ausdehnung wirklich vor seinen Blicken da. Annehmen aber konnte er, wie wir gesehen haben, nicht, daß sie von der Gottheit in unsrer Vorstellung gewirkt werde. Natürlich entstand nun bei ihm die Frage, woher

sie denn sonst sei? Hier war die gefährliche Klippe, an welche sein Lehrer ihn geführt hatte, schaudernd stand er am Rande der Unendlichkeit, die auch der kühnste Gedanke nicht umfaßt, er war hingeführt an der Wirklichkeit äußerste Grenze, und bebte an dem schwindlichten Abhange des Nichts. Entstehen aus Nichts, dieser Gedanke war ihm undenkbar, = o *).

*) Enatus igitur est Spinosismus impossibilitate creationis cum principiis philosophiae Cartesianae combinatis. Wolff Theol. nat. T. II. §. 677.

„Ein jedes Entstehen im Unendlichen, unter was für Bilder man es auch verkleide, durch einen jeden Wechsel in demselben, wird ein Etwas aus dem Nichts gesetzt, und daher hat Spinoza jeden Uibergang des Unendlichen zum Endlichen, überhaupt alle causas transitorias, secundarias, oder remotas, verwiesen, und an die Stelle des emanirenden, ein nur immanentes Ensoph, eine inwohnende ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt gesetzt, welche mit allen ihren Folgen zusammen genommen, eins und dasselbe ist". Jacobi.

Erlauben Sie, daß ich jetzt auf einige Minuten hier abbreche, und den armen Spinoza seinen Zweifeln überlasse, indeß ich Ihnen einige Sätze aus der Ontologie vortrage, die gleichsam als Einleitung zum Verständniß seiner Resultate dienen. Während wir uns mit ihnen beschäftigen, muß dies auch Spinoza selbst thun, denn in der That kann er nur vermittelst ihrer zu seinen Resultaten gelangen, und das ist um so besser. Also:

1.

Die Möglichkeit, daß ein Wesen an einem Orte sein kann, heißt Raum. Wenn nichts da ist, ist ein leerer Raum.

Derselbe sagt in einem Briefe an Hemsterhuis:

„Ce qui distingue la philosophie de Spinoza de toute autre, ce qui en fait l'ame; c'est, que ce fameux axiome: *Gigni de nihil n nihil, in nihilum nil potest reverti,* y est maintenu et poussé avec la derniere rigueur".

2.

Das Dasein an einem Orte heißt Gegenwart: das Nichtsein an einem Orte Abwesenheit.

3.

Ein Wesen, das einen Raum einnimmt, heißt ein Ausgedehntes. Die Eigenschaft, vermöge welcher es einen Ort einnimmt, Ausdehnung.

4.

Ein Wesen, das jeden möglichen Raum einnimmt, heißt allgegenwärtig.

5.

Ein an Einem Orte befindliches Wesen ist endlich und zusammengesetzt.

Hieraus ergeben sich folgende Resultate:

a) Das bloß ausgedehnte, in einem Raume begrenzte Wesen, unterscheidet sich

von dem allgegenwärtigen dadurch, daß noch Raum außerhalb ihm befindlich ist.

b) Soll ein nicht allgegenwärtiges Wesen vermehrt werden, so muß dies da geschehen, wo es nicht ist: denn geschähe es da, wo es ist, so würde das Hinzugesetzte von dem schon Vorhandenen als Ausdehnung nicht verschieden (S. 2.) d. h. nichts anders als dasjenige sein, was schon ist, und mithin nach dem Grundsatze „Vollkommne Gleichheit ist Einheit" Eins und dasselbe, nichts anders sein.

c) Zusammengesetzte Wesen können nur vermehrt werden, wenn da, wo keine Theile desselben sind, welche hinzukommen. Denn

6.

Zusammengesetzte endliche Wesen haben da, wo Theile hinzugesetzt werden können, ihre Grenzen (Fines, limites). Sie fangen hier an, hören hier auf.

7.

Ein allgegenwärtiges Wesen aber ist in Rücksicht des Raumes unendlich.

Hieraus haben Sie wieder folgende Resultate:

a) Es kann also nicht vermehrt werden, denn sonst müßte Raum vorhanden sein, den es nicht ausfüllt.

b) Es kann nicht vermindert werden, denn sonst müßte es irgend einen Theil des Raumes auszufüllen aufhören.

c) Sobald es ein allgegenwärtiges Wesen giebt; so ist kein leerer Raum möglich.

Diese Sätze aus jener Ontologie, wie sie die demonstrativen Schulen aufstellen, sind es, von denen wir mit Spinoza ausgehen müssen, um ihn so konsequent zu finden, als er in der That ist. Gehen wir also nun wieder an jenen gefährlichen Standpunkt zu ihm hin, wo wir ihn verließen.

Dies alles — so sagt er zu ihm selbst — was vor meinen Blicken ausgebreitet daliegt, dies alles also wäre irgend einmal nicht gewesen; es hätte einen Zeitpunkt gegeben, wo an die Stelle des leeren Raums, dieses undenkbaren Nichts, das ihn Erfüllende erst hervortrat? Wer denkt sich leeren Raum, was soll, was kann er sein, wie ist er möglich? (Quidquid clare et evidenter percipio, id demum verum est. Cartes). Und wenn Nichts vorher war, wie kam doch etwas ins Dasein? Ihr sagt mir, es sei kein leerer Raum, das Unding des Nichts nie gewesen, ein Etwas habe existirt, das die Unendlichkeit umfaßt, das Grenzenlose ausfüllt, und dieses Etwas nennt ihr Gottheit. Sie, so sprecht ihr zu mir, sie rief diese in Schranken eingeschlossenen Wesen ins Sein hervor, streute sie aus im unermeßlichen Raume. Versteht ihr auch wohl, was ihr sagt? Ich kann euch nicht verstehen, denn je mehr ihr sagt, je begreiflicher ihr euch mir machen wollt, in desto mehr Wider-

sprüche verwickelt ihr mich. Wohlan denn, lößt mir meine Zweifel! Macht, daß ich mit euren Worten auch deutliche Begriffe verbinden könne, dann bin ich euer, aber nur dann;

Wenn euer Gott die Unendlichkeit umfaßt, das Grenzenlose ausfüllt, vorhanden ist so weit der Raum geht, oder den Raum selbst ausmacht; so mußte ja wohl nothwendig, ehe die Materie hervortrat, schon alles ausgefüllt sein, kein Räumchen unerfüllt bleiben, er mußte nirgends abwesend, überall gegenwärtig sein, es durfte und konnte, wenn er war, durchaus kein leerer Raum sein. Bis hieher begreif ich euch, bis hieher seid ihr konsequent. Wie aber, nun laßt ihr diese Körperwelt, deren Dasein sich durchaus nicht abläugnen läßt, diese laßt ihr nun hervortreten, und ich begreif' euch nicht mehr. Was wird denn nun aus eurem Gotte? Zieht er sich in engere Schranken zurück, und macht der Materie Platz? Kann

er den ganzen Raum ausfüllen, und auch nicht ausfüllen? Kann er überall sein, und sich auch in einen winzigen Punct zusammendrängen? Ist er nur ein Nothbehelf, der nur so lange den Raum aufüllt, als nichts anders da ist? Dann kann er vermindert und in Grenzen eingeschlossen werden, er nimmt einen örtlichen Raum ein, und was ist das für ein Gott! Oder wollt ihr annehmen, daß er, ungeachtet nun Materie existire, doch nicht zurückgedrängt werde, sondern immer gleich den ganzen Raum erfülle? *) Macht mir hievon nur die Möglichkeit begreiflich, da etwas nicht zugleich da sein kann, wo etwas anders ist, da zweierlei Gegenstände nicht zugleich Einen

*) „Körper sind in dem Raume ausgedehnt, Geister aber erfüllen ihn." Crusius Metaph. §. 51. Wer dies versteht, der hätte wohl auch die Güte für mich, mir zugleich zu erklären, was dieser Philosoph unter seinem Raume eigentlich versteht, denn ich versteh' es nicht. S. §. 48. ebend.

Raum einnehmen können. Und wenn fieng er die Schöpfung an? Zu irgend einer Zeit, denn einen Anfang müßt ihr doch setzen? Und warum nicht früher? Warum nicht später? Weil es ihm nicht früher oder später gutdünkte? Wißt ihr zu beidem einen zureichenden Grund? Und warum that er es, da er selbst den ganzen Raum ausfüllte, außer ihm nichts nothwendig war? Denn seht, annehmen dürft ihr nicht, daß Raum unerfüllt gewesen wäre, den er doch gern ausgefüllt haben mochte, sonst gerathet ihr in Widerspruch mit euch selbst. — Könnt ihr mir alle diese Zweifel nicht lösen; so kann ich auch euren Gott nicht annehmen.

Wer hätte sie ihn lösen sollen, lösen können, diese Zweifel? Er selbst aber, konnte er hiebei stehen bleiben? Die Vernunft im Zweifeln — sagt Rousseau — ist auf eine Spitze gestellt, wo sie nicht lange aushalten kann, ohne auf die eine oder andre Seite

überzuschwanken, und dies bestätigt sich bei Spinoza. „Ja — sagt er — es ist ein Gott, aber er ist nicht so, wie ihr ihn darstellt, es ist kein solcher Gott mit dessen Wesen ich alle Augenblicke in Widerstreit gerathe. Er muß absolut so beschaffen sein, daß ich mit der Idee von ihm einem deutlichen völlig Widerspruchsfreien Begrif verbinden kann". Und nun hören Sie, wie der konsequente Denker den Begrif von ihm auffaßt, und darstellt.

Er muß absolut unbedingt, nicht die Wirkung einer vorausgegangnen Causalität sein. Man trifft nie, im unendlichen Regressus nicht, auf einen Punct, wo man sagen könnte, hier hat er angefangen. Die Ursache seiner selbst, war er selbst. Eine Selbsturſache (causa sui) kann aber nur ein solches Wesen sein, dessen Wesen seine Existenz eo ipso involvirt, das wir uns nur als existirend gedenken können, woran Sein und Wesen Eins sind.

Er ist also ein selbstständiges, für sich bestehbares Wesen, das nur in ihm selbst, nur durch sich selbst begriffen wird, um dessen Dasein zu erklären wir nicht zu andern Ursachen hinaufsteigen dürfen, — er ist Substanz, und eine schlechterdings unendliche Substanz, (cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat), kann als solche also auch nicht eingeschränkt werden, denn außer ihr ist nichts, und folglich ist er die einzige Substanz.

An der Substanz aber sind besondre, in ihr gegründete Eigenschaften wahrnehmbar, d. h. der Verstand nimmt einzelne Beschaffenheiten, als ihr Wesen ausmachend, an ihr wahr. (quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens). Nun fragt sich nur, was das für Eigenschaften (attributa) seien.

Längst werden Sie bisher in dieser Darstellung bemerkt haben, wie genau Spinoza

sich an das von Descartes aufgestellte Kriterium der Wahrheit hielt, jetzt werden Sie gewahr werden, wie er die andern Sätze seines Lehrers seinem Systeme anschmiegt.

Alles was wir als wirklich daseiend gewahr werden, schränkt sich auf zweierlei ein, auf geistige und materielle Phänomene, deren jene ihren Grund in der Denkkraft, diese in der Ausdehnung haben. Denkkraft und Ausdehnung werden also die Eigenschaften der Einzigen Substanz sein, und zwar, da diese Substanz selbst unendlich ist, unendliche Denkkraft und unendliche Ausdehnung. (Per Deum intelligo eus absolute infinitam, h. e. substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit).

Demnach ist alles, was ist, in Gott, nichts ist ohne Gott, nichts außer Gott, nichts kann ohne ihn, den Nothwendigen, gedacht werden.

Alle geistigen Erscheinungen sind nichts anders als bloße Modifikationen (modi) seiner unendlichen Denkkraft, so wie alle materiellen, in der Ausdehnung, dem sogenannten Raume, wahrnehmbaren Erscheinungen nichts anders als bloße Modifikationen seiner unendlichen Ausdehnung sind, denn er selbst ist Denkkraft und Ausdehnung.

Es versteht sich nun von selbst, daß Zufall in diesem Systeme ein Wort ohne Sinn und Bedeutung ist. Nothwendig, wie der Gott Spinoza's selbst, ist alles was in der Natur, doch was sag' ich, in ihm selbst vorgeht. Nothwendig sind alle Phänomene in der Geistes- wie in der Körperwelt, denn diese wie jene sind in der Gottheit ewigen unwandelbaren Gesetzen gegründet. (Omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.) In Spinozens Welt findet keine Bedingung statt, und die Vernunft jedes Geistes ist gezwungen, alles als nothwendig

zu betrachten. (natura rationis est, res vt necessarius contemplari.) Selbst was wir Willen an den Geistern nennen, macht hievon keine Ausnahme. Wille ist ja nur eine Modifikation, ein Produkt des Denkens, und wie könnt' er also hievon ausgenommen sein?

Im Grunde, werthester Freund, kann es aber nach Spinoza's Systeme überall keinen Willen geben, denn unter dem Scepter der Nothwendigkeit kann diese Blüthe nicht gedeihen. Der Denker muß, um konseqvent zu bleiben, durchaus hier zu dem Fatalismus übergehen. Und er thut es auch. Nur fragen Sie mich nicht, wie es ihm dabei möglich gewesen, ein System der Moral zu errichten, ohne seine geprießne Konseqvenz Preiß zu geben. Ich versichre Ihnen, daß ich bei einer andern Gelegenheit darauf zurückkommen werde.

Wollen Sie aber nun Spinozens Gotteslehre in zwei Worte zusammengedrängt

hören? — Wohl, hier sind sie! Eins und Alles *)!

*) Man erlaube mir hier, am Schlusse dieser Darstellung, noch zwei Anmerkungen über zwei von unsern, nur mit Ehrfurcht zu nennenden Philosophen, Leibnitz und Wolf. Dieser letztere scheint mir, im Betref der oben im Original mitgetheilten Spinozischen Definition von der Gottheit, sich unnöthige Schwierigkeiten zu machen. Man sehe seine Theol. nal. T. II. §. 673. Zuerst scheinen ihm die attributa infinita schwierig, denn man wisse nicht, ob sie numero, oder nur in se infinita sein sollen. Die Belege, welche er für das erstere aus Spinoza selbst anführt, die aber genau besehen, doch auch eine noch andre Erklärung zulassen, können, ich gestehe es, in der That irre führen, aber nur so lange, als man sich nicht erinnert, wie bestimmt Spinoza die Anzahl derselben angegeben habe — extensionem atque cogitationem. Er kann und darf also nur attributa in se infinita annehmen, wenn er nicht mit ihm selbst uneins werden will. Ich glaube zudem bemerkt zu haben, daß Spinoza, wo er von den Attributen der besondern Modifikationen spricht, der Deut-

Wie dies Eine und Alles in Natur und Gottheit sich verhalte, darüber will ich mich jetzt noch nicht einlassen, wie innig in einander verwebt es aber im Systeme des Den-

lichkeit halber immer actu finitus aut infinitus setzt. Was den Zusatz zu diesen Attributen betrift, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit; so glaub' ich, ergiebt sich nun hieraus von selbst, wie man ihn zu verstehen habe. Sonst glaub' ich Einwendungen dieser Art durch meine obige Darstellungsweiße vorgebeugt zu haben.

Meine Anmerkung gegen Leibnitz betrifft eine Bemerkung dieses Denkers, die im §. 173. seiner Theodicee enthalten ist. Er nennt die Stelle Spinoza's cogitationem non intellectum concedo Deo dunkel. Mich däucht, wenn Gott denke; so müsse er durchaus ohne Verstand denken, denn dieser ist ein Vermögen Merkmahle von den Objecten zu abstrahiren, welche nachher vermittelst der Vernunft zur Einheit verknüpft werden. Können und dürfen wir aber bei Gott solche empirische Bedingungen des Denkens voraussetzen?

kers ist, das kann keinem, auch nur flüchtigem, Betrachter desselben entgehen. Dies System hat so viel Rundung, jeder Satz darin ist so fest in dem andern gegründet, und alle einzelnen ruhen so unmittelbar auf dem Einen Schlußsteine, daß es durchaus nicht möglich ist, einen derselben als wahr zuzugeben, ohne die übrigen alle zugleich mit anzunehmen. Wer Konsequenz im Denken liebt, wird, wenn kein andrer Ausweg sich ihm öffnet, lieber doch zu Spinoza's Fahne schwören, als Descartes gegezwungne Schlüsse, auch wenn sie mit allen positiven Religionen der ganzen Welt zustimmen sollten, unterschreiben.

Dahin also hat Descartes endlich uns gebracht — zum Pantheismus. Und warum denn auch, wenn ich ja einmal Vernunftgezwungen ein allervollkommenstes Wesen denken muß, warum denn es auf eine so sonderbare Logikwidrige Weise denken, als dieser Philosoph es that? Nicht Spinoza,

sondern Descartes behielt sein Kriterium der Wahrheit nicht in den Augen. Wo ist denn der zureichende Grund, der mich anzunehmen nöthigte, etwas anders als dieser Ring des Alls sei jenes allerrealste, allervollkommenste Wesen? Warum über diesem Kreise hinaus es suchen, wenn ich es innerhalb desselben finden kann? Warum zu einem außerweltlichen Wesen seine Zuflucht nehmen, wenn die Welt selbst — ich meine nicht unsre Erde, sondern das Grenzenlose Weltall — mir Genüge leistet? Der neueste treffliche Bearbeiter der Vernunft = Religion, der scharfsinnige Heydenreich (S. 269. Thl. 1. a. a. O.) sagt zwar „der Begriff der Außerweltlichkeit Gottes sei schlechterdings von allem Widersinnigen frei; dieses trete nur dann ein, wenn man sich etwa, verführt durch den Ausdruck der Außerweltlichkeit, die Verschiedenheit Gottes von der Welt sinnlich und räumlich vorstellen wolle" allein, ich frage diesen Philosophen selbst, wie können wir, deren Vorstellungen

an die Bedingungen von Raum und Zeit geknüpft, deren Denkoperationen nur nach denen ursprünglich in unserm Wesen gegründeten Denkformen möglich ist, wie können wir dies anders? Was haben wir also durch diese Einschränkung gewonnen?

Wie war es aber möglich, fragen Sie, daß man Spinozen, der mit klaren Worten behauptet, alles was sei, sei Gott, es sei nichts als Gott, daß man den zum Atheisten machte? Ich gestehe Ihnen, daß man, um vom Pantheismus zum Atheismus zu kommen, nur eines einzigen Schrittes bedarf. Wie nämlich, wenn es eine solche Substanz giebt, die nothwendig, an sich, schlechthin unbedingt existirt, könnte dies nicht auch die Welt allein sein? Und wenn sie es ist, warum nun zum Uiberflusse einen Gott annehmen? Hier haben Sie den Weg, worauf Sie diesen Schritt thun können.

Und so nahm man — versteht sich, daß es wieder nicht ohne Supplemente abgieng —

ein System, das durchaus nicht hierauf ausgieng, das allen Umständen zu Folge gar hierauf nicht ausgehen konnte. Wolf in seiner natürlichen Theologie a. a. O. hat dies sehr schön bemerkt, und sich in diesen Fehler zu verfallen, gehütet. „Spinosismum itaque eversuri — sagte er — alia autoris hypothesi inferre noluiomus, quam quae disertis verbis ab eo traduntur. Nostrum non est imputare aliis, quae diserte respuunt, vt habeamus, quae inpugnare possimus". (§. 671.) Es macht Wolfen dem Philosophen, und Wolfen dem Menschen nicht wenig Ehre, in diesen Fehler durchaus nicht verfallen zu sein, um so mehr aber muß ich mich über den sonst scharfsinnigen Bayle wundern, daß er dieses System nicht nur entstellt, sondern Spinoza auch mit Schmähungen fast überhäuft. Daß er bloß andern nachgebetet habe, möcht' ich nicht sagen, denn niemand besser, als gerade Bayle, hätte es wissen müssen, wie leicht man mit dem Titel eines Atheisten

beehrt werden könne. Ich kann mir nicht helfen, auf ihn nicht Fichte's Ausdruck anzuwenden, er machte Spinozen so schwarz, um neben ihm ein wenig weiser zu erscheinen. Wenn, wie Leibnitz behauptet, auch nirgends von ihm gelten sollte, vbi male, nemo pejus so möcht' ich ihn doch in dem Artikel Spinoza nicht hievon frei sprechen, nicht zwar in wie fern er Gegner Spinoza's *), sondern Ankläger des Atheismus desselben ist. So

*) Als Gegner Spinozens verläugnet Bayle seinen Scharfsinn nicht. Die Haupteinwendungen, die er gegen ihn macht, sind folgende: — que l' etendue est composée de parties, qui font chacune une substance particulière, — les modalitez incompatibles demandent des sujets distincts; — l' immutabilité de Dieu est incompatible avec la nature de l' étendue; — que la matière souffre actuellement la division de ses parties. — Autre preuve tirée de la mechanceté des pensées de l' homme; — encore une autre tirée de la misère de l' homme. Uiber den Werth oder Unwerth derselben weiter hinten.

gieng es indeß von jeher in der Menschenwelt so geht es noch jetzt, und so wird es noch eine ziemliche Zeitlang nach uns gehen. Uibrigens werd' ich um Spinoza's Atheismus kein Wort mehr verlieren, und würde vielleicht dessen gar nicht erwähnt haben, wenn es nicht eine Zeitlang Sitte gewesen wäre, Spinozen weniger nach dem, was er gesagt, als nach dem, was er gesagt haben sollte, zu richten, hin und wieder auch wohl zu verurtheilen.

Vielleicht aber erinnern Sie sich hiebei des bekannten Mendelssohnischen Streites mit Jacobi wegen Lessing, den jener sein Freund von dem Vorwurfe des Atheismus zu retten suchte. Merken Sie wohl, daß ich nicht sage, des Spinozismus, sondern des Atheismus. Mendelssohn drückt sich hierüber sehr schön aus, und in der That kennte ich sonst nichts von diesem ädeln Manne, ich müßte ihn um dieser einzigen Stelle willen lieben.

„Lessing ist ein Anhänger des Spinoza? — so hebt er an*) — Je nun! Was haben die spekulativen Lehrsätze mit dem Menschen gemein? Wer würde sich nicht freuen, Spinozen selbst zum Freunde gehabt zu haben, so sehr er auch Spinozist gewesen? Wer sich weigern, Spinozens Genie und vortrefflichem Charakter Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen? — So lange man meinen Freund noch nicht als heimlichen Gotteslästerer, mithin auch als Heuchler, anklagte, war mir die Nachricht: Lessing sei ein Spinozist gewesen, so ziemlich gleichgülgültig. Ich wußte, daß es auch einen geläuterten Spinozismus giebt, der sich mit allem, was Religion und Sittenlehre praktisches haben, gar wohl verträgt; wie ich selbst in den Morgenstunden weitläuftig gezeigt. — — Konnte ich also Lessingen lieben, und von ihm geliebt werden, als er

*) M. Mendelssohn an die Freunde Lessings. Ein Anhang zu des Hrn. Jacobi Briefwechsel üb. d. Lehre d. Spinoza. S. 6. f88.

noch strenger Anhänger des Athanasius war, oder ich ihn wenigstens dafür hielt; warum nicht vielmehr, wenn er sich dem Judenthum näherte, und ich ihn als Anhänger des Juden Baruch Spinoza erkannte?

Endlich wußte ich auch sogar schon, daß unser Freund in seiner frühesten Jugend dem Pantheismus geneigt gewesen, und solchen mit seinem Religionssystem nicht nur zu verbinden gewußt, sondern auch die Lehre des Athanasius aus demselben zu demonstriren gesucht hatte. Die Stelle aus einem jugendlichen Aufsatze dieses frühzeitigen Schriftstellers, die ich in den Morgenstunden S. 277 fgg. anführe, zeiget dieses gar deutlich, und ich hatte diesen Aufsatz von ihm gleich zu Anfange unserer Bekanntschaft zum Durchlesen bekommen.

Die Nachricht also, daß Lessing ein Spinozist sei, konnte für mich weder erstaunlich, noch befremdend seyn".

Wie liebenswürdig erscheint uns nicht der Philosoph bei diesem Geständniß. Fern von allem neidischem übellaunischem polterndem Partheieifer unterscheidet er den Menschen von dem speculirendem Philosophen, bleibt ihm jener immer gleich theuer und Achtungswerth, wenn auch dieser zehnmal auf Abwege gerathen sollte. O wie sehr, lieber Freund, wäre eine gleiche Gesinnung allen unsern Verketzerern zu wünschen, die so gern jeden als gefährlichen Menschen verschreien, der in seinem Buche geirrt hat, und nicht eher aufhören zu verläumden und anzuschwärzen, bis das unglückliche Opfer ihres Eifers für das Gute — wie sie sagen, — oder ihrer Hartnäckigkeit — wie sie sagen sollten — den wiederholten, unausgesetzten, schrecklichen Streichen erliegt.

Ehrwürdiger Herder! Mann von Platons Geiste und Sokratens Herzen, der Du so völlig bist, was jeder von den Anhängern Jesu sein sollte, der Wahrheit Ver-

trauter und Freund, der Unwahrheit, nicht Verfolger, sondern Entlarver, der sie muthig, aber nicht mit ungleichen Waffen, nur mit den Waffen des Geistes niederkämpft, und im besiegten Feinde dann den Menschen ehrt, des Bruders schont — — wer kann Spinoza's Namen nennen, ohne Deiner zu gedenken! Dein Werk, das an der Spitze den Namen des Heiligen trägt „Gott" wird ewig ein Monument, wie der Stärke Deines Geistes, so der reinen Güte Deines Herzens bleiben, bei dessen Betrachtung auch die späteste Nachwelt noch uns um diesen Weisen beneiden wird. Daß der unglückliche, verkannte, im Leben verfolgte, nach dem Tode geschmähte Spinoza jetzt bei uns in der Reihe der Guten und Aedeln steht, das verdankt er hauptsächlich auch Dir! Es ist eine schöne herrliche Bemühung, des Mannes sich anzunehmen, den die Menge verlästert, weil sie ihn nicht kennt, denn kennen zu lernen sie sich nicht die Mühe gab, weil so viele ihn schon vor-

her verlästerten. Freilich eine Bemühung die meist unbelohnt von Fürstengold und Zeitungslobe bleibt, aber ein solcher Mann, was achtet der Fürstengold und Zeitungslob, und was — das Froschgequack der sich beleidigt glaubenden Menge, ihm wird etwas zum Lohne, das keine Erdengröße aufwiegt — seliges Bewußtsein und stiller Dank des Bessern!

Doch ich breche ab hievon, und kann dies um so eher hier thun, weil ich weiter hinten doch wieder auf diesen Punkt treffen muß.

Sie, mein Freund, werden nun wohl schwerlich, auch abgesehen davon, daß Spinoza gar der abscheuliche verworfne, der Hölle würdige Bösewicht, zu welchem man ihn so gern machen wollte, nicht, sondern im Gegentheile ein in jedem Betrachte Liebenswürdiger und Achtung verdienender Mensch war, Sie werden nun wohl schwer-

lich auch seine Lehre weder so absurd, noch auch so ganz Vernunftwidrig finden, als man sie gehalten hat. Von diesen Vorwürfen ist sie frei, denn, ich kann dies wohl gerade zu behaupten, auch wenn kein Jacobi mit seinem Scharfsinn diesen Vorwurf von ihr abgelehnt hätte, es wird wohl schwerlich einen denkenden Menschen geben, der sich in dem Laufe seines Lebens nicht einer Periode zu erinnern wüßte, wo er, verloren im Forschen über das Unendliche, trostlos umherirrend im Labirinthe des Zweifelns, sich nicht mehr oder weniger dem Spinozismus einmal genähert hätte.

Auch ist diese Lehre gar so neu nicht, als man sie glaubt, denn man hat ja einen Spinozismum ante Spinozam, und das wäre Beweißes genug, daß sie der Vernunft so gar weit doch nicht aus dem Wege liegen müsse. Ich will Ihnen zum Uiberfluße einige Spuren aus älteren Philosophen Griechenlands nachweißen.

Es würde aber wohl eine unnöthige überflüßige Mühe seyn, wenn ich Ihnen alles, was in den Alten näher oder entfernter hierauf hindeutet, aufstellen wollte, und ich würde mir wahrscheinlich am Ende auch wenig Dank damit verdienen, deshalb schränke ich mich blos auf die Stifter der Eleatischen Schule, Xenophanes und Parmenides ein.

Sie behaupten — ich sage Ihnen dies mit den Worten des Herrn Meiners *) — daß alle Dinge nur eine einzige, ewige, unendliche, nnwandelbare, und sich stets gleiche Substanz ausmachen, in welcher weder Vervollkommnung noch Verschlimmerung, weder Schmerzen, noch Krankheit oder Untergang statt finde, und die sowohl mit Empfindung als Vernunft begabt sei.

Da Brucker die einzelnen Sätze dieser Philosophie sehr folgerichtig aufgestellt hat;

*) Grundriß der Geschichte der Weltweisheit S. 41. §. 3.

so erlauben Sie, daß ich sie Ihnen nach ihm vollends aufstelle.

1) Kein Ding kann aus nichts entstehen. Sie haben gesehen, daß auch Spinoza auf diesem Wege zu seinem Resultate gelangte.

2) Alles was ist, muß also von Ewigkeit her seyn, denn wäre Alles oder Etwas hervorgebracht worden, so folgte die Ungereimtheit daraus, daß es aus Nichts entstanden sein müßte.

3) Das Ewige ist unendlich, hat also weder Anfang noch Ende.

4) Das Unendliche kann nicht anders als Einzig sein, denn wo ein Grenzenloses Wesen ist, kann nichts außerhalb dieser Grenzen statt finden.

5) Das Einzige Wesen ist sich in allen Theilen gleich; denn wäre es dies nicht, so wäre es ungleich, und mithin nicht einzig,

sondern mehrfach. (Vollkommne Gleichheit ist Einheit.)

6) Das einzige, unendliche, ewige, sich stets gleiche Wesen muß auch unveränderlich und unbeweglich sein; denn könnte es seinen Ort verändern; so wäre Raum außer ihm vorhanden, dieses Wesen also nicht unendlich. (Etwas anders konnte, wie ich oben bemerkte, Spinoza wohl auch nicht meinen, wenn er die attributa der Gottheit infinita nennt.) Würde es aber verändert ohne Veränderung des Orts; so müßte etwas vorher nicht Vorhandenes in ihm zu existiren anfangen, oder etwas bisher Vorhandenes in ihm zu existiren aufhören; und es ergiebt sich selbst, was hieraus folgen würde, der undenkbare Gedanke einer Entstehung aus Nichts.

7) Es existirt also überall nur ein einziges, ewiges, unwandelbares, sich stets gleiches Wesen (Spinoza nennt es Substanz), aus und in welchem alles ist.

8) Dieses Wesen, dessen Gestalt Kugelförmig ist, ist Gott *). Er ist Alles in Allem, Verstand **) Klugheit und Ewigkeit.

9) Alles was ist, ist Gott ***).

Mit diesem Systeme des Xenophanes stimmt auch das des Parmenides, bis auf folgende Abänderungen überein a) daß die Weltsubstanz nicht unendlich b) mit noch

*) Xenophanes dixit, unum esse omnia neque id esse mutabile; et id esse Deum, neque natum usquam, et sempiternum, conglobata figura. Cic. Ac. Quaest. 2, 37.

**) Einige Philosophen scheinen der eleatischen Gottheit das Attribut des Verstandes absprechen zu wollen, allein offenbar gegen den Sinn der Stifter, wenn es wahr ist, was Sextus sagt: Εδογματιζε δε ὁ Ξενοφανης, ἑν ἐιναι το παν και τον θεον συμφυη τοις πασι· ἐιναι δεσ σφαιροειδη και απαθη και ατεμαβλη τον, και λογικον.

***) Το ἑν τυτο και παν θεον ελεγεν ὁ Ξενοφανης. Sext.

zwo andern Kräften versehen *), und c) in der Gestalt wie ein Lichtkranz sey **).

*) Δυο ειναι ϛοιχεια απεφηνε, πυρ και γην. Και το μεν, δημιουργου ταξιν εχειν. Την δε ὑλης. Diog. Laërt. Vergl. Meiners Gesch. d. Wiss. in Griech. u. Rom Bd. I. S. 609.

**) Parmenides commentitium quidquam coronae similem efficit, (Stephanen appellat) continentem ardore lucis orbem, qui cingit coelum; quem appellant Deum. Cic. de nat. Deor. 1, 11.

Das Auffallendste in der Darstellung beider Philosophen ist Zweifels ohne, was sie von der Gestalt der Gottheit vorbringen. Was Herr Platner in seinen Aphorismen §. 1069. Anm. d. 2ten Aufl. darüber sagt, mögt' ich, so scharfsinnig die Vertheidigung auch ausgedacht ist, nicht unterschreiben, sondern vielmehr geradezu eine Inkonsequenz hier zugeben, da sich eine Gestalt, welche sie auch sei, mit der Unendlichkeit auf keinen Fall reimt. Wahrscheinlich kam aber Xenophanes durch eine dunkle Idee des in sich Vollendeten auf die Kugelgestalt. Den Parmenides trift die-

Sie sehen, wie genau, die Hauptresultate dieser Alten mit den Spinozischen zusammentreffen, und ich brauche nichts hinzuzusetzen. Was mich aber immer gewundert hat, und noch heute wundert, ist, wie Herr Meiners hat behaupten können „daß es unbegreiflich sei, wie man je zu solchen Behauptungen gekommen.“ Einmal däucht mich es schon aus der Natur unsers Forschens sehr erklärbar, und dann hat doch in der That einem so genauen Kenner der Alten, und einem so scharfen Beobachter, wie Herr Meiners ist, nicht entgehen können, in welche Irrgänge die menschliche Denkkraft sich verwickelt hat, und unausbleiblich hat verwickeln müssen, wenn es darauf ankam, zu bestimmen, wie der Act einer Schöpfung vor sich gegangen, oder gar, was, wie und

ser Vorwurf nicht, und deshalb unterschreibe ich hier Hrn. Platners Meinung, daß er auf diese Idee gekommen, weil er die Gottheit mehr in den äußern Umfang des Weltalls versetzt habe.

wo die Gottheit vor der Schöpfung gewesen sei. Nach der ganzen Anlage der damaligen Systeme — wenn wir sie anders mit diesem Namen beehren wollen — mußten sie aber darauf kommen.

Um Ihnen wenigstens Ein Beispiel anzuführen. Ich hatte oben in meinem Briefe niedergeschrieben „Gott erfülle den Raum, oder sei selbst der Raum" und hätte, als zu paradox, dies Letzte beinahe wieder durchstrichen, wäre mir nicht eben beigefallen, daß diese Behauptung, so paradox sie klinge, doch vorgebracht worden sei. Dies ist der Fall in dem schon angeführten Poëmander. Weil die Stelle hin und wieder über Spinozens und Xenophanes System Licht verbreiten kann, so will ich sie Ihnen hier mittheilen. Sie steht gleich zu Anfang des zweiten Hauptstücks, welches die Uiberschrift trägt „Gott ist das Gute". Es ist entweder Gott oder göttlich — hebt es an — ich rede nämlich jetzt nicht vom entstandenen,



Staats-
Bibliothek
Bamberg

sondern dem anfangslosen. Ist es göttlich so ist es auch materiell: wenn aber Gott, so ist es immateriell. Auf eine andre Art stelle Dir dies so vor. Der oberste Gott ist uns, nicht aber sich selbst denkbar, weil das Denkbare dem Denkenden durch Empfindung bekannt wird *). Gott kann sich also nicht selbst vorstellen, denn er ist von dem Vorgestelltem nicht verschieden, daß er sich so selbst vorstellen könnte **). Von uns aber ist er

*) Nach dem Aristotelischen Satze, wie Herr Tiedemann anmerkt: nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu. Dies, dünkt mich, könne die Leibnitzen dunkel vorkommende Stelle des Spinoza erläutern. In der Metaphysik XII, 9. sagt Aristoteles ἀυτον αρα νοει, ειπερ εστι το κρατιστον. Και εστιν ἡ νοησις, νοησεως νοησις.

**) Gott kann sich selbst nicht vorstellen, weil er sonst von sich selbst verschieden sein müßte denn das Vorstellende und Vorgestellte müssen zwei Wesen sein. Ein Neu-Platonischer Satz! Plotin bediente sich dieses Beweißes auch. (Ennead. II. IX, I) Tiedemann.

verschieden, und darum können wir ihn uns auch vorstellen. Ist der Ort denbar: so ist es auch Gott, nun aber ist es der Ort. Denkt man ihn als Gott, so wird er nicht als Ort, sondern als eine umschließende Kraft gedacht."

Jedoch dies wird schon zu meinem Behufe hinreichen. Sie finden leicht, daß die Stelle sehr abrupt anhebt, und Johann von Stobi hat eine Ergänzung dazu, die aber, wie Hr. Tiedemann richtig bemerkt, ebenfalls noch der rechte Anfang nicht zu sein scheint. Dabei sagt dieser scharfsinnige Forscher, der zu beweisende Satz scheine: der Raum ist Gott. Nach den Ideen der Griechen sind die Sterne zwar Götter, aber nicht der höchste Gott, also das Göttliche materiell; aber Gott selbst nicht. So Plato und Aristoteles; der Schluß also dieser: der Raum ist nicht materiell, folglich nichts göttliches, sondern der höchste Gott selbst.

Kam man nun aber auf solche Ideen, und sie liegen hier wahrlich so nahe am

Wege, daß man darauf kommen mußte; so sehe ich nicht ein, wie die Xenophanische Idee Herrn Meiners so befremdend vorkommen konnte. Vom Hylozoismus vielleicht auch Hylotheismus, giengen die Alten aus, und wer sieht da nicht sobald, daß man, einer Seits zum Pantheismus, und andrer Seits zum Emanationssysteme, nur einen einzigen Schritt hat. Und wie oft man diesen einzigen Schritt gethan, das kann doch in der That niemand besser als Herr Meiners, dieser Kenner und Verehrer der alten Philosophie, wissen.

Genug aber für heute. Daß wir von Gott im Grunde jetzt auch noch nichts wissen, ist nicht meine Schuld. Trösten Sie sich einstweilen mit mir auf Spinoza's Widerleger, vielleicht daß diese uns etwas Reellers geben.

## Vierter Brief.

Kants metaphysischer Beweiß. — Clarke. — Widerlegung Spinoza's durch die Leibnitz-Wolfische Schule. — Cosmologischer Beweiß. — Physikotheologischer. — Haben wir nun etwas gewonnen? — Was wissen wir von Gott?

Verzeihen Sie mir, werthester Freund, jetzt einen Anachronismus. Ich möchte gern mit den Beweisen a priori fertig sein, bevor ich zu denen a posteriori, die Spinozen widerlegen sollen, übergienge. Sie werden dabei bald sehen, daß die Logik diese chronologische Sünde rechtfertigt, und

um so mehr kann ich mich Ihrer Verzeihung gewiß halten.

Der noch übrige Beweiß a priori ist der von Kant, in seinem schon oben angeführtem Werke aufgestellte, metaphysische, den er aus dem Verstandesbegriffe des blos Möglichen ableitet. Kants Grundsatz ist: dasjenige Wesen, mit dessen Verneinung alle Möglichkeit vertilgt werde, sei absolut nothwendig. Alles mögliche setze etwas wirkliches, als schon gegeben, voraus *). Die Möglichkeit der Welt setze demnach die Wirklichkeit eines außerweltlichen Wesens voraus — Gott.

An dem Vordersatze dürfte wohl eigentlich niemand zweifeln, ob aber nicht an den Folgesätzen, weiß ich nicht. Es ist auch dieser Beweiß von Kant selbst genug-

*) Vergl. S. 16. 32. 38. des angeführten Werks.

sam widerlegt worden, und wir werden in der Folge diese seine eigne Widerlegung gar deutlich wahrnehmen, allein etwas muß ich doch jetzt darüber sagen. Die Welt als das Mögliche! — wohl! Aber was hindert mich sie gleich als das Wirkliche zu setzen? Weshalb soll ich bei einem Sprunge über einen Graben zweimal ansetzen, wenn es recht füglich mit dem einem Male gethan ist? Ich weiß wohl, daß dies viele thun, allein ich kenne auch den Grund davon, der in ihrer Furchtsamkeit liegt. Sie fürchten zu kurz zu schreiten, und darüber wohl gar in den Graben zu stürzen, aus welchem sie nicht jederzeit Erlösung hoffen.

Daß ich aber dies setze, dazu berechtigen mich dieselben Gründe, welche Spinozen zu seinem Systeme nöthigten. Ich kann, was ich auch sinne, nicht absehen, wie die Abhängigkeit dieser materiellen Möglichkeiten von einem geistigen Wesen, als der außerweltliche Gott gedacht wird, möglich

ist *). Nun mag ich mich drehen und wenden, wie ich nur immer will und kann, hier ist keine Rettung, ich muß mich entweder in das Emanationssystem, oder in den Pantheismus, also Spinozismus, wieder hinein retten. Natürlich geht mein außerweltlicher Gott auf diese Weiße wieder verloren, und da die Herren einmal einen solchen haben wollen, da ein andrer als ein solcher ihnen durchaus Nichts ist, so werden sie keinen Anstand nehmen, hier das schreckliche Wort Atheist, mit einem Anathema begleitet, über mich auszurufen. Lassen Sie uns aber offenherzig gestehen, daß wir auf diesem Wege wirklich an die Schwelle des Atheismus getreten sind, d. h. wir kommen, wenn wir das Unstatthafte dieses Beweises einsehen, weit weniger zum Pantheismus, als zum Materialismus und mithin Atheismus, denn

*) Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest. Spinozae Ethica P. I. Propos. 3. Vergl. Platners Aphorismen §. 1075.

wir setzen dann statt einer unbestimmten Möglichkeit gleich die bestimmte Wirklichkeit derselben, und können dies um so füglicher, da die Gründe dafür denen dawider wenigstens das Gleichgewicht halten.

Lassen Sie uns also, da wir hiemit doch nichts ausrichten, mit allen den bisherigen Beweisen, wie wir sie auch ausdehnen oder einschränken, nie auf einen festen Standpunkt kommen, auch völlig von ihnen abbrechen, und unsere Aufmerksamkeit auf eine andre Seite lenken; eine Seite, wo sie um so mehr gefesselt werden muß, je mehr diejenigen, welche auf ihr stehen, sich sichrerer Gründe, evidenterer unwiderlegbarer Beweiße für die jetzt noch unbewiesne Wahrheit rühmen. Sie werden bald hören, wie man alle Waffen gegen Spinoza gekehrt hat, und alles aufbietet, um ihn zu bekämpfen.

Es treten große, bedeutende Männer in die Schranken, die beim Beginn des nun

vollendenden Jahrhunderts ausführlich diese Materie erörterten, und Beweiße von grösserer Haltbarkeit suchten. Der Engländer Samuel Clarke war darunter einer der ersten, und sein Werk demonstration of the being and attributes of God, worin er den causalen Beweiß aufstellt, wird, wenn wir ihn auch nicht sollten zugeben können, doch immer ein seiner würdiges Denkmahl bleiben. Ich würde länger bei ihm verweilen, wenn nicht derselbe Beweiß, von einem vaterländischen Philosophen vorgetragen, erst grössern Eingang gefunden hätte. Und wer kann Leibnitzens Namen nennen, ohne stolz auf seine Nation zu werden, die diesen Coloß der Litteratur erzeugte? Wer mag nicht gern eine Zeitlang sich an ihn anschließen?

Der von ihm vorgetragene Beweiß wird der kosmologische genannt, weil in ihm nach dem Grundsatze der Causalität, von dem Sein eines Dinges, auf das Sein

eines andern, als der Wirkung aus ihrer Ursache, geschlossen wird, — von der Welt auf eine Weltursache. Man geht dabei von dem Satze des zureichenden Grundes aus, den diese Philosophie als Kriterium der logischen Wahrheit festgestellt hat, und folgert das Sein einer Gottheit auf folgende Weise: Wenn etwas existirt, so muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas nothwendiger Weise existire. Wie viele Kraft Leibnitz diesem Beweiße beigemessen hat, können Sie daraus abnehmen, daß er vor Aufstellung desselben mit Virgil ausruft:

> Aspice num mage sit nostrum penetrabile telum! *)

Er selbst hat sich in mehrern seiner Schriften hierüber erklärt **), weil aber Wolf alle

*) Theodicee §. 6.

**) demonstratio exsistentiae dei mathemat. — princ. philos. — Theodicee §. 7. u. a. O. m.

diese Erklärungen zu Einem Ganzen vereinigt hat, das sich sehr leicht übersehen läßt; so werde ich diesem folgen. Hören Sie also diesen Beweiß in seiner ganzen Vollständigkeit, wie dieser letztere ihn vorgetragen hat *).

In seinen vernünftigen Gedanken sagt er §. 928.: „Wir sind. Alles was ist, hat seinen zureichenden Grund, warum es vielmehr ist, als nicht ist. Und also müssen auch wir einen zureichenden Grund haben, warum wir sind. Haben wir einen solchen; so muß er entweder in uns oder außer uns anzutreffen sein. Wenn in uns; so sind wir nothwendig: wenn in einem andern, so ist das andre nothwendig. Damit wir nun hier die Wahrheit ausfinden; so wollen wir die Eigenschaften des nothwendigen

*) Theol. natur. T. I. C. I. §. 24 — 140. Vgl. desselben vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen K. 61.

Wesens untersuchen, um zu sehen, ob sie uns zukommen oder nicht.

Hier hätten wir den Grund. Nach seiner natürlichen Theologie wollen wir das Gebäude darüber aufführen. Also:

1) Es existirt ein nothwendiges Wesen.

2) D. h. ein solches, das zu seiner Existenz nicht das Wesen einer anderweitigen Kraft bedarf.

3) Es existirt also aus eigner Kraft, oder es bedarf, um zu existiren, lediglich sich selbst (sibimet ipsi sufficit ad existendum.)

4) Ein Wesen dieser Art ist ein Ding an sich.

5) An sich sein, heißt unabhängig von der Existenz eines andern Wesens sein.

6) Es giebt ein Wesen an sich, ein unabhängiges Wesen.

7) Ein solches hat den Grund seiner Existenz in seiner Wesenheit (essentia.)

8) Ein solches existirt nothwendig.

9) Ein nothwendiges Wesen ist ein Wesen an sich.

10) Ein Wesen an sich existirt weil es möglich ist.

11) Ein Wesen an sich hat keinen Anfang.

12) So wenig als seine Existenz ein Ende hat.

13) Es ist nicht entstanden, und kann nicht untergehen.

14) Es kann nicht vernichtet werden.

15) Eine Existenz die ohne Anfang und Ende ist, ist eine ewige.

16) Ein Wesen, vor welchem vorher nichts existirte, ist das erste.

17) Das Wesen an sich ist das erste und letzte.

18) Es ist kein zusammengesetztes Wesen.

19) Es kann kein ausgedehntes Wesen, und kein ausgedehntes kann ein Wesen an sich sein.

20) Das Wesen an sich ist einfach.

21) Die sichtbare Welt ist kein Wesen an sich.

22) Eben so wenig die Elemente der Materie.

23) Und die materiellen Atomen.

24) Die ungetheilte oder gleichförmige Materie kann kein Wesen an sich sein.

25) Die sichtbare Welt ist nicht nothwendig, sondern bedingt.

26) Eben so die Elemente der Materie.

27) Es ist nicht unmöglich, daß diese sichtbare Welt und ihre Elemente auch nicht existirten.

28) Die Seele ist kein Wesen an sich.

29) Nicht jedes einfache Wesen ist ein Wesen an sich.

30) Die Seele ist Wesen von einem andern, mithin bedingt.

31) Das Wesen an sich ist von der Welt, den Elementen, und unsern Seelen verschieden.

32) Ein Wesen von einem andern hat den zureichenden Grund seiner Existenz bloß in einem Wesen an sich.

33) Dies ist der Fall mit dieser sichtbaren Welt, den Elementen der Materie und der Seele des Menschen.

Bis hieher geht der eigentliche Beweiß für das Sein der Gottheit, das nun folgende betrifft ihr Wesen. Lassen Sie sehen, was wir daraus lernen werden.

a) Dem Wesen an sich müssen wir solche Prädikate zuschreiben, als erfordert werden, um einzusehen, warum vielmehr diese sichtbare Welt mit ihren Elementen, als eine andre, vielmehr diese Seelen, als andre existiren.

b) Kann man den Grund der sichtbaren Welt und der menschlichen Seele in Einem Wesen an sich finden; so können wir deren nicht mehrere zugeben.

c) Unter Gott verstehen wir das Wesen an sich, in welchem der zureichende Grund von der Existenz dieser sichtbaren Welt und unserer Seelen enthalten ist.

d) Es giebt einen Gott.

e) Er existirt aus eigner Kraft, unabhängig von jedem andern Dinge.

f) Seine Existenz ist absolut nothwendig.

g) Er existirt vermöge seines Wesens.

h) Er ist ewig.

i) Er kann nicht entstanden sein, noch untergehen.

k) Er kann nicht vernichtet werden.

l) Er ist ein einfaches Wesen, und kann nicht körperlich sein.

m) Er ist nicht ausgedehnt.

n) Es ist unmöglich, das Gott der Raum selbst sei, oder dieser irgend eine Eigenschaft Gottes ausmache.

o) Wir können ihn uns weder vermöge der Sinne, noch der Einbildungskraft vorstellen.

p) Er ist unsichtbar.

q) Er ist das erste und letzte Wesen.

r) Er ist unzerstörbar.

s) Er besitzt wirkende Kraft, und ist immerwährend wirksam.

t) Er lebt, denn Leben besteht in der immerwährenden Wirksamkeit eines Wesens.

v) Er hat das Leben in ihm selbst, unabhängig von jedem andern Wesen.

x) Wir müssen Gott Verstand zuschreiben (intellectus.)

y) und freien Willen.

z) Er ist ein unabhängiger Geist, denn nur einem geistigen Wesen kommen Verstand und Wille zu.

α) In einem unabhängigen Geiste ist der zureichende Grund von der Existenz dieser sichtbaren Welt und unserer Seelen enthalten.

β) Was man vom menschlichen Verstand und Willen beobachtet oder demonstrirt; können wir ohne Demonstration Gott nicht beilegen.

γ) Was aus der Beschränktheit des menschlichen Verstandes und Willens eigends folgt, das können wir Gott nicht zuschreiben.

δ) Gott ist ein nothwendiger Geist.

ε) Die Seelen der Menschen sind bedingte Geister.

ζ) Gott besitzt Vernunft.

η) Sinne und Einbildungskraft hat er nicht.

ϑ) Es ist kein Körper möglich, mit welchem Gott als Seele vereinigt werden könnte.

ι) Gott kann nicht die Weltseele sein.

κ) Er erkennt alles zugleich.

λ) Er erkennt in dem Kleinsten, das im Universum vorhanden ist, das ganze Universum.

μ) Der göttliche Verstand ist eine Kraft (actus), kein Vermögen.

ν) Er besteht in einer genauen zugleichseienden Vorstellung alles Möglichen.

ξ) Er ist völlig unbeschränkt.

ο) Er ist unendlich.

π) Der vollkommenste von allen.

ρ) Jedem endlichen Verstande unbegreiflich.

σ) Der Verstand Gottes ist rein.

τ) Gott ist nichts verborgen, alles ist ihm offenbar.

υ) Gott schläft nie, er wacht stets.

φ) Er ist sich seiner, und aller seiner Vorstellungen stets bewußt.

χ) Er weiß alles vorher, was in der materiellen und geistigen Welt sich ereignet.

ψ) Er kann sich alles Geschehenen erinnern.

ω) Er kennt alle einzelnen Handlungen, ist allwissend.

Durch die übrigen Grade der göttlichen Eigenschaften will ich Sie nicht durchführen, denn es sind menschliche in das Ideale gemahlt. Wir können uns recht füglich an dem, was ich aufgestellt habe, begnügen. Lassen Sie uns nun sehen, in wiefern unsre Vernunft durch diese Darstellungsweiße befriedigt werde.

Die Leibnitz-Wolfische Schule folgert aus der Zufälligkeit der Welt die Nothwendigkeit eines Wesens außerhalb derselben, denn nur ein solches könne den zureichenden Grund von dieser in sich enthalten, und dies ist der erste Schritt, den sie gegen den Spinozismus thut. Nur fürchte ich, daß sie

bald aus diesem Posten vertrieben werden dürfte. Ein solches Wesen existirt — weil es möglich ist, sagen sie. Etwas anders drückt sich Mendelssohn in den Morgenstunden aus, die Existenz folge nothwendig aus dem Begrif des allervollkommensten Wesens, weil sonst eine andre Ursach, die Möglichkeit zur Wirklichkeit zu bringen, würde erfordert werden, dieses aber eine Einschränkung und Abhängigkeit nach sich ziehen, d. i. dem Begrif des allervollkommensten Wesens gerade widersprechen würde. Beides aber kann nicht erwiesen werden, und diese Philosophen sind hier in den, schon oben an Descartes gerügten, Fehler verfallen. Ich müßte mich wiederholen, wenn ich Einwendungen dagegen machen wollte, deshalb stelle ich ihnen bloß die Frage entgegen, warum sollte denn die Welt nicht in sich selbst begründet sein? Ist dieses denn unmöglich? — „Allerdings, antworten sie mir, denn die Welt ist zufällig, nicht nothwendig.“ — Aber womit mir dieses bewei-

sen! — „Ja, die Welt ist nicht einfach, sondern aus Theilen zusammengesetzt; was nicht einfach ist, das ist kein Wesen an sich; und was kein Wesen an sich ist, das ist bedingt, mithin nicht nothwendig.“ — Dies ist der Hauptstreich, den sie gegen die Gegner führen, allein Schade, daß er nicht trifft. Ich vermisse hier offenbar den Zusammenhang, und sehe, daß sie eines sichern Kriteriums ermangeln, nach welchem sie sich richteten. Einmal heißt es, „kein ausgedehntes Wesen kann ein Wesen an sich sein.“ Folglich muß es ein einfaches sein. Unmittelbar darauf aber sagen sie mir wieder „nicht jedes einfache Wesen ist ein Wesen an sich.“ Woran bin ich denn nun? An was soll ich mich denn halten? — Doch, auch gänzlich hievon abgesehen, so frage ich nunmehr, worin liegt der Grund, das ein ausgedehntes Wesen nicht nothwendig sein solle? Ich kann euch hier mit den eignen Worten eures Meisters schlagen. Leibnitz sagt in seiner Theodicee „was sich von einer beson-

dern Substanz sagen läßt, das muß man nicht auf die ganze Welt deuten, welche, weil sie in alle künftige Ewigkeit dauern soll, etwas unendliches ist." Habt ihr mich nun nicht selbst an die Pforte des Spinozismus geführt? Nicht die einzelnen Erscheinungen, sondern immer nur das Ganze ins Auge gefaßt, wird, was ihr Zufall nennt, immer mehr verschwinden, die Nothwendigkeit euch immer deutlicher sichtbar werden. Und warum nun, — das setz' ich hier auch euch entgegen — aus diesem Kreiße heraustreten, wenn meine Vernunft innerhalb desselben ihre volle Befriedigung findet? Und noch sehe ich nichts, was mich aus demselben heraustriebe, noch immer leistet mir Spinozens Lehre mehr Genüge. Zwar sagt ihr, er habe den Begrif von Substanz willkührlich fest gesetzt, allein versteht euch nur recht, und ihr werdet bald finden, daß euer Wesen an sich durchaus nichts anders, als die Substanz Spinozens, ist, nur mit dem Unterschiede, daß er sie in die Welt einschließt,

ihr aber derselben ihren Platz außerhalb derselben anweißt, mit dem Unterschiede, daß seine Hypothese konseqventer ist, als die eurige. Wenn ihr ewig zurückgeht; so müßt ihr endlich einmal wo stille stehen, d ist gegründet in c, dies in b, b in a. Von diesem a wißt ihr nichts, ihr kennt es nicht, es ist durchaus = x. Etwas Unbegreifliches kommt auf jeden Fall heraus, und nun sehe ich nicht, ob dies a begreiflicher wird, wenn ich annehme, es liegt außerhalb der Welt, als wenn ich behaupte, es ist in ihr selbst gegründet. Ich kann euch dies Letzte nicht demonstriren, allein demonstrirt ihr mir doch euer Erstes. Ich mache nur Eine Station, ihr zwo, aber ihr seid nicht weiter, als ich.

„Es ist — sagt Jakobi *) — schlechterdings unmöglich, daß wir uns davon, wie ein Ding auch der Substanz nach zum Da-

*) Briefe üb. d. Lehre d. Spinoza.

sein gelange, irgend eine Vorstellung machen, und weil dieses unmöglich ist, so muß die Vorstellung von einer ersten und unmittelbaren Quelle der Veränderungen unmöglich sein. Verständen wir das eine, so müßten wir nothwendig auch das andere verstehen. Da wir also von einem wirklichen reellen Anfange weder Vorstellung noch Erfahrung haben, und es dem Wesen der Erfahrung, der Vorstellung und des Begriffes geradezu widerspricht, daß die Erkentniß eines wirklichen Anfanges in ihnen oder durch sie gegeben werde: so ist die Frage: Ob die Welt angefangen oder nicht angefangen habe, eine von unserer Seite höchst unbesonnene und thörichte Frage, eine Frage, die entweder sich selbst nicht versteht, oder keiner Beantwortung werth ist. Denn daß die Welt nicht angefangen habe, was wir a n f a n g e n nennen, ist klar genug, weil sie sonst zugleich angefangen und auch nicht angefangen haben müßte. Dasselbige gilt im andern Falle, wo die Welt von Ewigkeit her

angefangen: also nicht angefangen, und doch angefangen hätte."

Nun denn, Unbegreiflichkeit gegen Unbegreiflichkeit gesetzt! Ich weiß nicht, wie es mit dem Weltanfange beschaffen ist, ich kann mir ihn durchaus nicht denken, aber nichts destoweniger brauch' ich deshalb nicht zu einer Ursache außer ihr meine Zuflucht zu nehmen, weil ich schlechterdings dadurch nichts gewinne, das Unbegreifliche dadurch nicht begreiflicher gemacht wird, indem meine Vernunft ja noch immer nach dem Wie von dieser Ursache der Ursachen fragen muß, wo sie eben so unbefriedigt abgewiesen wird. Und zudem — so frage ich noch — wie hat euer Gott, der eine geistige Substanz ist, die Materie erzeugt, hervorgebracht? Ich verstehe und begreife auch dies nicht, und wie gegründet und natürlich ist daher der Wunsch, den Fichte an seine Gegner thut: „möchte es ihnen doch gefallen haben, bei dieser Gelegenheit das erste von mir erbetene

verständliche Wort darüber vorzubringen, was es doch eigentlich heißen möge: Gott habe die Welt erschaffen, und wie man sich eine solche Schöpfung zu denken habe: — So lange dieses einzige Wort nicht vorgebracht wird, habe ich das Recht dafür zu halten, daß man seinen gesunden Verstand verlieren müsse, um wie sie an Gott zu glauben; und daß mein Atheismus lediglich darin besteht, daß ich meinen Verstand gern behalten möchte." (Appell. S. 56.)

Schon das Wenige, was ich bisher gesagt habe, dürfte hinreichend sein, Sie von der Unzulänglichkeit des kosmologischen Beweißes für das Sein der Gottheit zu überzeugen, und Sie ahnen zu lassen, wie nahe man, bei einer nähern Beleuchtung desselben, zum Atheismus geführt werde. Auch giebt Ihnen der Verfasser des berüchtigten Systeme de la nature, das wir unter dem Namen eines Hrn v. Mirabaud haben, den Beweiß, daß die Erörterung dieser Be-

weiße wirklich Atheisten hervorgebracht habe. Was sind das aber für Beweiße, die bei angestellter Prüfung uns offenbar das Gegentheil von dem, was sie beweisen sollten und wollten, darthun! Wer mag sich mit ihnen begnügen!

Da der Beweiß für die Existenz nicht haltbar ist; so können wir auch nicht erwarten, daß uns das, was diese Schule von dem Wesen der Gottheit sagt, befriedigen werde. Auf der einen Seite findet man nichts als Anthropomorphismus *), und auf

*) So viel ich weiß, geht diese Schule nicht so zu Werke, wie Tieftrunk sagt: Hanc, quam nobismet ipsi efformavimus ideam principii dynamici, ita arripimus, vt soli inhaerentes notioni logicae uberiorem ejusdem appetamus definitionem. Hac enim de Deo sumta notione eundem ad res quascunque pertinere asserimus. Hinc non id agimus, ut Deum ipsum, sed *notionem* potius de eo logicam definiamus." *De modo Deum cognoscendi.* p. 28.

der andern, wo sie nicht anthropomorphosirt hat, Widersprüche, in denen sie sich unaufhörlich verwickelt. Von dem erstern keinen Beleg, denn den werden Sie hinlänglich in der obigen Darstellung finden, und gewahr werden, wie richtig der Ausspruch unsers Schillers sei, daß der Mensch in seinen Göttern — sich mahle. Wenn Sie in der Gottheit, wie sie die Nationen in ihrem Kindesalter darstellten, die leichten Umrisse der Phantasie gar bald gewahr wurden; so werden Sie hingegen in dieser Darstellung leicht die feinsten Züge des höchsten menschlichen Abstractionsvermögens, so wie in diesem Gotte selbst das vollendeteste Ideal reiner geläuterter Menschheit erkennen. Zu der letztern Aussage bin ich Ihnen Belege schuldig, und hier sind einige.

Gott, heißt es in diesem Systeme, ist unveränderlich. Ein unveränderliches Wesen muß schlechterdings so wie, und das was es ist, für immer bleiben, neue Wirkungen

hervorzubringen sind ihm unmöglich, denn jede neue Wirkung setzt eine jedesmalige besondre Modifikation voraus; es muß, um sie zu realisiren, eine, bis zu einem gewissem Zeitpunkte nicht vorhanden gewesene, zu einem gewissen Zeitpunkte erst eintretende Prädisposition vorangehen, um dazu zu gelangen. Mag diese nun körperlich oder geistig sein, immer deutet sie doch auf eine Veränderung hin. Ich muß einen zureichenden Grund haben, um in ihrer Sprache zu reden, warum sie vielmehr jetzt als zu einer andern Zeit hervorgeht, und dieser liegt in nichts anderm, als einer neuen Stimmung des Gemüths, die, durch welcherlei Umstände, erst jetzt hervorgebracht worden ist. Und wie sollte dies ohne Veränderung zugehen? Nun lesen Sie aber, was diese Schule von dem Akte der Schöpfung sagt, von der Möglichkeit mehrerer Welten, die in der Idee Gottes vorhanden waren, und unter denen er die beste wirklich gemacht, von seiner Fürsorge für die Welt, und sagen Sie,

ob dies alles, wenigstens ohne Veränderung des Willens, so geschehen konnte. Diesen Willen mögen wir so frei vorstellen, als wir wollen und können, ewig wird er sich ohne Veränderung nicht entscheidend bestimmen können. Sie sehen schon hieraus, wie zweideutig, schwankend, nichts bestimmend die Prädikate werden, wenn sich die Schule vom Theanthropismus entfernt, und im Folgenden werden Sie dies ebenfalls erkennen.

Gott, heißt es, ist allgegenwärtig *). Wir haben oben bei Gelegenheit des Spinozischen Systems gehört, welche Schwierig-

*) Theol. Nat. T. 1. §§ 1032. — 1055. An einer Stelle heißt es: Illocalitas Dei fluit ex ipsius simplicitate. Qui vero Deo tribuunt infinitam extensionem, eundem localem faciunt, seu substantiam divinam per omne spatium imaginarium diffusam sibi imaginantur. Ich will zu dieser Stelle eine aus einem andern Schriftsteller fügen: „Si ulla distantia

keiten hiebei obwalten: lassen Sie sehen, wie diese Schule sie hebt. Gott, sagt sie, ist zwar allgegenwärtig, aber nicht als im Raume örtlich befindlich.

Was soll daß heißen? Gegenwärtig und doch an keiner Stelle? — Man will damit sagen, daß man, wenn man sich Gott vorstelle, alles entfernen müsse, was irgend auf Zusammensetzung deute, und Mendelssohn drückt den Sinn der Schule sehr bestimmt aus, wenn er sagt: „Gott sei nicht extensiv sondern intensiv gegenwärtig.“ Sie unterscheiden nämlich eine örtliche und eine wirksame Allgegenwart, welche letztere in einem, auf alle Dinge sich erstreckendem, Wirken bestehe, und diese ist es, welche sie Gott zuschreiben. Gott würde demnach in der Welt überall so gegenwärtig sein, wie

esset inter substantiam Dei et creaturas, sane divina substantia certo aliquo πȣ terminaretur, adeoque non esset immensa. Hebenstr Philos. prima. p. 969.

es ein Fürst in seinem Lande ist, und so nimmt es auch Basedow, der Gott in sofern dieses Prädikat beilegt, als er allwissend sei. Sind wir nun aber durch diese Einschränkung klüger? Diese Allgegenwart ist doch bloß im figürlichen Sinne genommen, und schließt eine anderweitige besondre d. h. räumliche Gegenwart nicht aus. Und da sehen Sie leichtlich ein, daß alle jene hypermetaphysischen Fragen z. B. in welchem Raume Gott sei? Ob ein Raum außer dem Weltraume vorhanden sei? Ob Gott der Raum selbst sei? und a. m., Trotz jener Einschränkung, doch nichts weniger als abgewiesen sind. Den bekannten Schluß dieser Schule: Gott ist in einem Wo, also nicht nirgendwo; dieses Wo ist entweder ein Raum, oder allenthalben: Gott kann aber, vermöge seiner Unendlichkeit, nicht im Raume sein; folglich ist er allenthalban — diesen Schluß dürften Sie wohl so wenig verstehen, als ich. Mir fällt stets dabei Überall und Nirgends, im ganzen Raume, und doch in keinem, ein,

und das involvirt nach meiner Logick einen Widerspruch. So drängt und martert sich die arme menschliche Vernunft, wenn sie Dinge begreifen will, die sie doch nicht begreifen kann, und von denen sie sich gar nicht beifallen lassen sollte, sie begreifen zu wollen. Ich könnte solcher Bemerkungen leichtlich noch mehrere aufstellen, allein Sie wissen, wie wenig gern ich im Finstern auf unbekannten Wegen tappe.

Dieser Beweiß hat aber auch außerhalb der Schule wenig Glück gemacht, ja selbst Leibnitzens Schüler fühlten, daß ein anderer noch mehr Gewicht habe, eindringender wirke, kräftiger überzeuge, als dieser. „Meine Uiberzeugung von Religionswahrheiten — sagt Mendelssohn — hängt nicht so schlechterdings von metaphysischen Argumentationen ab, daß sie mit denselben stehen und fallen müßte. Man kann mir wider meine Argumente Zweifel erregen, mir in denselben Schlußfehler zeigen, und meine

Uiberzeugung bleibt dennoch unerschütterlich. Das schlichte kunstlose Argument des Psalmisten: der das Ohr gepflanzt hat, muß doch wohl hören; der das Auge gebildet hat, muß doch wohl sehen? Der den Menschensohn Erkentniß lehrt, der Ewige, erkennet auch des Menschen Gedanken: hat für mich dieselbe Kraft, als irgend ein Satz in der Geometrie." Und so kommen wir denn auf den noch übrigen Beweiß für das Sein der Gottheit, den physikotheologischen, den uns in neuern Zeiten der würdige Reimarus in seinen unsterblichen Betrachtungen über die natürliche Religion mit aller Stärke und Kraft, deren er [illegible] ist, und einer solchen Wärme, die ihn ehrt und des Lesers Herz fast unwiderstehlich mit sich hinreißt, aufgestellt hat. Er ist hergenommen aus der Welt, ihrer Beschaffenheit und Einrichtung, ihren Erfolgen, Absichten und Endursachen, der Harmonie im Einzelnen und der harmonischen Zustimmung des Ganzen. Kürzer, gedrängter und in dieser

gedrängten Kürze so hinreißend beredt, als ich ihn nie aufstellen könnte, hat ihn Kant aufgestellt, und um so mehr bediene ich mich hier seiner Worte *).

„Die gegenwärtige Welt — sagt er — eröfnet uns einen so unermeßlichen Schauplatz von Mannichfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag diese nun in die Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Theilung desselben verfolgen, daß selbst nach den Kentnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache, über so viele und unabsehlich große Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen, und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so, daß sich unser Urtheil vom Ganzen in ein Sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muß. Allerwärts sehen wir eine Kette von Wirkungen

*) Krit. d. r. Vft. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. B. III. Hauptst. VI. Abschn. S. 650.

und Ursachen, von Zwecken und Mitteln, Regelmäsigkeit im Entstehen oder Vergehen, und, indem nichts von selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich befindet, so weisset es immer weiter hin nach einem andern Dinge, als seiner Ursache, welche gerade eben dieselbe weitere Nachfrage nothwendig macht, so, daß auf solche Weiße das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müßte, nähme man nicht etwas an, daß außerhalb diesem unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte, und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortdauer sicherte."

Hier haben Sie den ganzen physikotheologischen Beweiß, von welchem Kant selbst sagt „er verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, kläreste, und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem

sein Dasein hat, und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besondern Einheit, deren Princip außerhalb der Natur ist."

Wiewohl er aber dieses anerkennt, so setzt er doch am Ende hinzu, daß er auf apodiktische Gewißheit gar keinen Anspruch habe, und daß es keinesweges schaden könne, die dogmatische Sprache eines Hohnsprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mässigung und Bescheidenheit, eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden Glaubens, herabzustimmen.

Sagen Sie, was können die Vertheidiger dieses Beweißes sagen, wenn ich ihnen hier die Frage entgegenstelle: „Habt ihr denn schon genugthuend bewiesen, daß die Zweck-

mäßigkeit in der Natur (ich verstehe die Sinnenwelt hierunter) durch den bloßen, in ihr gegründeten, Mechanismus unmöglich sei? Getraut ihr euch mit völliger apodiktischer Gewißheit diese Unmöglichkeit darzuthun?" Den Einwurf, den sie hiegegen in Bereitschaft haben, weiß ich. „Ein bloßer blindwirkender Mechanismus, sagen sie, würde nimmermehr eine so schöne Zusammenstimmung von Zwecken haben hervorbringen können, woraus, gleichsam als Krone ihres Werks, ihr letzter ihr schöner Endzweck hervorgienge, dies kann nur Werk einer nach Absicht wirkenden Ursache sein." Dieser Einwurf hat allerdings Wahrscheinlichkeit, aber auch nur diese, denn womit wollen sie erstens uns überzeugen, daß dieser Mechanismus eben blindwirkend sei? Wir haben gesehen, daß Spinozens Nothwendigkeit bis jetzt noch nichts weniger, als abgewiesen ist. Und dann zweitens muß ich fragen „wo ist denn dieser Endzweck in der Natur?" — der Mensch, sagt ihr mir, sei

es. — Armer Mensch, erhebe dich nicht zu sehr in vermeßnem Stolze, denn du bedarfst nur mäßiger Erfahrung, um einzusehen, daß alles in der ganzen Natur sich wechselseitig als Mittel und Zweck verhalte, und daß der Mensch hievon keine Ausnahme mache. Wenn viele Thiere um des Menschen willen da sind, so finden sich auch gegentheils Thiere genug, um deretwillen der Mensch da zu sein scheint. Ist die Glückseligkeit aller lebenden organisirten Wesen dieser Endzweck? Ich fürchte, daß wir durch diese Annahme eben auch nicht viel gewinnen, denn auch hier zeigt die Erfahrung, daß es mit dieser Glückseligkeit oft traurig genug beschaffen ist.

Dies sind nur wenige hingeworfne Züge, — ich wollte absichtlich nicht mehr hier sagen, weil ich alle diese Beweiße in dem künftigen Briefe noch einmal berühren muß, — allein ich müßte mich sehr irren, wenn nicht diese schon Ihnen andeuteten,

wie man eigentlich bei diesem Beweiße zu Werke gegangen sei. Man trug den Begrif von Gott in die Naturwissenschaft hinein, um die Zweckmäßigkeit der Natur zu erklären, und bediente sich nachher dieser Zweckmäßigkeit wieder, um daraus Gottes Sein zu beweisen. Ob dieses Verfahren streng-philosophisch sei, beurtheilen Sie selbst.

Dies waren die Beweiße für das Sein der Gottheit. Fragen Sie nun, was wir dadurch gewonnen haben, ob wir nun etwas von der Gottheit wissen, so wird eine kurze Rekapitulation des Gesagten Ihnen Aufschluß geben. Und da Sie wahrscheinlich schon längst begierig gewesen sind, aus den verbotenen Aufsätzen eine Probe zu lesen, so wird es Ihnen gewiß lieb sein, wenn ich Ihnen jetzt diese Rekapitulation mit den Worten des Herrn D. Forbergs gebe, dessen Aufsatz „Entwickelung des Begrifs der Religion" mit dem Fichteschen zugleich verurtheilt worden ist. Hier sind diese Worte:

„Es giebt drei Quellen, woraus wir alle unsre Uiberzeugung am Ende schöpfen müssen. Sie heißen Erfahrung, Spekulation und Gewissen. Eine davon wird also die Quelle der Religion sein müssen.

„Wir lernen aus der Erfahrung, daß es eine moralische Weltregirung giebt — das würde so viel heißen, wir sehen in der Erfahrung vor Augen, daß es dem Guten am Ende gelingt, und dem Bösen am Ende mislingt. Allein gerade dies sehen wir in der Erfahrung eben nicht vor Augen, und es ist die alte Klage aller Rechtschaffenen von jeher gewesen, daß die böse Sache so oft über die gute triumphirt.

„Vielleicht ist die Spekulation glücklicher, eine Gottheit zu finden, da es die Erfahrung nicht ist. — Wäre dies, so müßte es gewisse theoretische Vernunftgrundsätze geben, die auf das Dasein eines moralischen Weltregenten mit Sicherheit schließen ließen. Man hat deren mehrere aufgestellt, und die merkwürdigsten davon sind folgende ge-

wesen: der bloße Begrif eines allervollkommensten Wesens schließt das Dasein desselben schon in sich; das Zufällige setzt etwas Absolut-nothwendiges voraus, und Ordnung ist ohne einen ordnenden Geist nicht möglich. Allein kein einziger von diesen angeblichen theoretischen Vernunft-Grundsätzen wird bei schärferer Prüfung bewährt gefunden; jeder enthält in seinem Innern eine willkührliche und unerweißliche Voraussetzung, die man nur aufzudecken braucht, um allen Schein sofort zu zerstreuen. Der bloße Begrif eines allervollkommensten Wesens schließt das Dasein desselben nicht in sich; denn der Begrif keines Dinges schließt das Dasein desselben in sich, nur in der Anschauung ist Dasein, und nur wenn Anschauung zum Begrif hinzu kömmt, ist Begrif und Dasein vereinigt. Nicht einmal der Begrif eines allervollkommensten Wesens, als eines Inbegrifs aller Realitäten, schließt das Dasein in sich. Denn das Dasein ist keine Realität und überhaupt keine Qualität.

Wäre es eine Qualität, so müßte man auf die Frage! was ist das? allenfals auch antworten können: es ist ein Ding, das ist — wie doch ohne Zweifel kein Vernünftiger (im Ernst) antworten wird.

„Das Zufällige setzt etwas absolut-Nothwendiges voraus — haben andere gesagt, und daraus auf das Dasein einer Gottheit geschlossen. Nur, was ist zufällig? Ist es das, dessen Nichtsein sich denken läßt? So giebt es für das Absolut-Nothwendige im ganzen Gebiete des menschlichen Verstandes keinen Begrif, denn es ist nirgends ein Ding aufzufinden, dessen Nichtsein sich nicht auf der Stelle denken ließe. Ist aber zufällig nur das, was nicht immer war, sondern erst irgend einmal entstand? So setzt es allerdings Etwas voraus, wodurch es entstand — eine Ursache, die ihm sein Dasein gab. Nur, warum gab diese Ursache, wenn sie (als absolut-nothwendig) immer vorhanden war, ihm sein Dasein nicht eher? Konnte sie nicht?

Aber was machte die Hindernisse, die ihr im Wege standen, eben jetzt verschwinden? Wollte sie nicht? Und was ging vor, um ihren Willen zu ändern? So verwandelt sich das Absolut-Nothwendige in der Nähe in ein Zufälliges, und an der Grenze alles Fragens sehen wir uns unvermeidlich über diese Grenze hinaus getrieben.

„Ordnung, sagen noch andere, ist ohne einen ordnenden Geist nicht möglich. — Und warum nicht? Darum nicht, weil wir kein anderes Prinzip der Ordnung kennen, außer dem Verstand? Aber seit wann ist die Grenze unsrer Kenntniß die Grenze des Möglichen geworden? Und wo findet sich denn in der Welt die Ordnung so unverkennbar, daß sie auf das Dasein einer Gottheit mit Sicherheit schließen ließe? Im Physischen? Aber ein geschickter Baumeister ist noch bei weitem kein moralischer Weltregent, ein großer Künstler noch lange kein Gott! Im Moralischen? Aber würde eine Lobrede auf die moralische Ordnung einer

Welt, die im Argen liegt, nicht eher, wie eine Satire auf die Gottheit, als wie eine Demonstration ihres Daseins, lauten!"

Die Resultate, die übrigens offen genug da liegen, herauszuziehen, überlasse ich Ihnen selbst. Den gegenwärtigen Brief kann ich aber wohl nicht schicklicher schließen, als mit einer Stelle Wolfs: „Haec non alio fine praemittuntur, quam vt caveamus, ne praejudiium praecipitando reprehendant methodi ignari, quod laudare debebant; immo ne zelo ignorantiae socio damnent et in impietatem vertant, quod cognitionem extra omnem dubitationis aleam ponit. Talia enim fieri posse vtinam ne doceret experientia! Ceterum probe notandum est non sufficere, vt assumantur quae vera sunt; sed nos certos quoque esse debere, quod sint vera." Theol. Nat. T. I. §. 8.

Und nun leben Sie wohl!

# Fünfter Brief.

David Hume's Skeptizismus. — Kants Kritizismus. — Gründe und Resultate der kritischen Philosophie in Ansehung unsers Erkennens und Denkens. — Vernunft und ihre Ideen. — Antinomien der reinen Vernunft. — Ideal der reinen Vernunft. — Critik aller spekulativen Theologie. — Praktische Vernunft. — Moraltheologie.

„Voilà notre état veritable. C'est ce, qui resserre nos connoissances en de certaines bornes, que nous ne passons pas, incapables de scavoir tout, et d'ignorer tout absolument. Nous sommes sur un milieu vaste, toujours incertains et flottans entre

l'ignorance et la connoissance. Et si nous pensons aller plus avant, notre objet branle et échappe nos prises, il se derobe, et fuit d'une fuite éternelle."

Diese, ich weiß nicht soll ich sagen tröstliche oder trostlose, Wahrheit Paskals erkenn' ich nie deutlicher als wenn ich von dem Dogmatismus zu dem Kritizismus übergehe, und deshalb konnt' ich mich auch nicht enthalten, hier nicht damit den Uibergang von jenem zu diesem zu machen.

Jeder übel oder nicht fest begründete Dogmatismus führte von jeher, und mußte führen — zum Skeptizismus. Dies hatte denn immer die Folge, daß der Dogmatiker, angegriffen in seiner Veste, und mit Einsturz derselben bedroht, dieselbe, neben den alten, noch mit neuen Stützen versah. Diese hielt er freilich für stärker als die alten, glaubte sich nun wieder in seinem Besitzthume hinlänglich gesichert, und tummelte

sich von neuem lustig in demselben herum. Den Grund selbst zu untersuchen, wagte entweder keiner, weil man ihn für heilig hielt, oder aber es fiel auch keinem ein, daß dies einmal nöthig sein dürfte. Nur nach einem wiederholten Angriffe des Skeptizismus wagte es ein Philosoph voll Muth und Kraft das Joch der Schule völlig abzuschütteln, sich nicht zu kehren an die vermeinte Heiligkeit des Grundes, und diesen genauer in Augenschein zu nehmen. Wie er ihn fand, und was daraus erfolgte, das werden wir sehen, wenn wir nur erst beobachtet haben, von welcher Seite er angegriffen wurde.

David Hume war der böse Feind, der es wagte die Dogmatiker aus ihrem behäglichen Schlummer, und süßem Traume aufzuwecken. Dies that er auf folgende Art.

Aber indem ich dies erzählen will, fällt mir ein, daß ich der russischen Regirung noch nirgends ein verdientes Ehrendenkmahl

gesetzt habe, und da will ich es denn wenigstens in diesem Briefe bestmöglich gethan haben. Man mochte in diesem aufgeklärten Lande fühlen, daß man mir ein wenig Unrecht thue, indem man mich nach einer Ukase verurtheilte, die gerade drei Stunden, sage drei Stunden vor meiner Ankunft war gegeben worden. Um nun dies auf einige Art wieder gut zu machen, sorgten eine hochbestallte Censur, und ihr würdiger hochgelahrter lieber Getreuer der Kollegienrath Tumanskoi, bestens für das Heil meiner armen Seele, und konfiszirten mir die gottlosen Werke von Kant, Reinhold, Herder, Reimarus, Meiners, Nikolai, Wieland, Jakob, Cäsar, Kiesewetter, Heydenreich, Voltaire, Rousseau und a. Ach! und dabei waren auch meine Notate aus dir, armer Hume! Wahrscheinlich hat man mit diesen allen den Gebeinen des Heiligen, deren Auffindung Pauls preißliche Regirung noch mehr verherrlicht, ein liebliches Brandopfer gebracht. Wenigstens sollte es mich

wundern, wenn der weise Pope auf der Censur, der ein so schönes Latein spricht, und der meine Briefe zu erbrechen die Gewogenheit hatte, diese Gelegenheit nicht wahrgenommen hätte, zum Wohl der freien Russen das Seinige beizutragen, und dadurch zugleich einen so argen Ketzer zu bestrafen, welcher sich des Lächelns nicht erwehren konnte, als er auch seine Geistesprodukte, und das eine dreimal, unter den libris prohibitis fand.

Wenn ich nun jetzt weniger leiste, als ich möchte und könnte, und Sie, lieber Freund, wünschten, so wälz' ich Dir, Tumanskoi! hiemit die größere Hälfte dieser Sünde feierlich zu. Und nun wende ich mich wieder zu Hume.

„Hume — sagt Kant in den Prolegomenen (Vorrede S. 8.) — gieng von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung

der Ursache und Wirkung (mithin auch dessen Folgebegriffe der Kraft und Handlung u. s. w.) aus, forderte die Vernunft, die da vorgiebt, ihn in ihrem Schooße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt: daß etwas so beschaffen sein könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas anders nothwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begrif der Ursache. Er bewieß unwidersprechlich: daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori, und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Nothwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil etwas ist, etwas anders nothwendiger Weiße auch sein müsse, und wie sich also der Begrif von einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse. Hieraus schloß er, daß die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betrüge, daß sie ihn fälschlich für ihr eigen Kind halte, da er doch nichts anders als ein Bastard

der Einbildungskraft sei, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat, und eine daraus entspringende subjektive Nothwendigkeit d. i. Gewohnheit, vor eine objektive aus Einsicht, unterschiebt. Hieraus schloß er: die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen, auch selbst nur im Allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe alsdenn bloße Erdichtungen sein würden, und alle ihre vorgeblich a priori bestehende Erkentnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches eben so viel sagt, als es gäbe überall keine Metaphysik, und könne auch keine geben.“

Beispiele erläutern, und deshalb will ich einige hier beifügen. Hume fragt an irgend einer Stelle, wie man schließen könne, daß das Brod, welches heute eine nährende Kraft in meinem Körper äußert, dies auch morgen thun werde? Wie das Feuer, wel-

ches heute wärmt, dies auch zu jeder Zeit und an jedem Orte thun werde? Ja er wirft die Frage auf, wer es wohl unwiderleglich beweisen wolle, daß der Himmel, dessen Myriaden Sphären freilich seit sechs Jahrtausenden in unvermindertem Glanze strahlen, daß der nicht morgen, nicht schon vielleicht in diesem Augenblicke, mit allen seinen Welten zusammen stürzen könne? — Wir machen, sagt er, einen Schluß von dem einen auf das andere, weil wir eine gewisse Aehnlichkeit zwischen mehreren Fällen beobachtet haben, glauben, weil dies bisher auf jenes immer gefolgt ist, daß es jederzeit so folgen, weil der Himmel bisher gestanden habe, daß er auch morgen stehen werde. Allein wie oft trügen nicht solche Vermuthungen? Und da sie schon in Anwendung auf die alltäglichsten Fälle des Lebens so unzuverlässig sind, wie wenig werden wir da vollends auf sie bauen können, wenn wir uns in höhere Regionen mit ihnen versteigen wollten!

Sie sehen, wie auf diesen einzigen Stoß des Skeptikers nicht nur die Physikotheologie erschüttert wird, sondern auch das stolze Gebäude der gesamten Metaphysik schwankt. Ist dieser Satz bewährt, so war, was der Dogmatiker bisher für ein Pantheon hielt, nichts als ein armseliges Kartenhäuschen, ohne Halt und wahren Zusammenhang, denn dieser Satz diente seiner Wissenschaft als Fundament. Die sonstigen Palliativen würden wenig hier gefruchtet haben, denn was sollen Stützen, wo der Grund untergraben ist?

Was die Philosophie nun zu thun gezwungen war, das bestand darinn, daß sie die Grenzen des menschlichen Verstandes ausmaß, und das Gebiet bestimmte, innerhalb wessen er wirken kann. Dies war aber nur dadurch möglich, daß man diesen Verstand, überhaupt das gesamte Erkentnißvermögen des Menschen, selbst untersuchte, quid valeat, quid ferre recuset, und seinen

Gebrauch bestimmte. Dies große schwere Geschäft, ohne dessen Beendigung wahre Philosophie überhaupt nicht möglich ist, war ihrem Liebling, Kant aufbehalten *).

Hinweg mit Schein und Täuschung, ruft er dem selbstgefälligen Dogmatiker zu, denn was frommt es, Seifenblasen für Weltkugeln zu halten, da sie der erste Luftstoß doch zersprengen muß! Hinweg mit stolzer Anmaßung, wo nur demüthige Bescheidenheit uns sicher leiten kann! In folgenden drei großen Fragen: Was kann ich wissen? — Was soll ich thun? — Was darf ich hoffen? vereinigt sich alles Interesse der menschlichen Vernunft, diese laßt uns untersuchen, aber so wie es sich ziemt, daß wir nicht wissen wollen, auch nicht zu wissen scheinen wollen, was zu wis-

*) Man wird mit Nutzen hier nachlesen, was Reinhold in der Vorrede zur Theorie des Vorstellungsvermögens von den bisherigen Schicksalen der Kantischen Philosophie sagt.

sen uns versagt ist. Um dies zu erfahren, ist aber ein einziger Weg nur möglich, daß wir die ursprünglich in uns gegründeten geistigen und sittlichen Anlagen selbst einer Kritik unterwerfen, und so ausmitteln, wie weit sie uns bringen können. Dabei müssen wir auch eine Hemmkette für den stolzen Dogmatismus finden, denn es wird sich bei dieser Untersuchung ergeben, was uns die Gegenstände außer uns geben, und was wir selbst zu diesen hinzufügen, ob wir mehr objektive oder subjektive Realität finden.

Es ist aber in der That keine der leichtesten Aufgaben, Ihnen die Hauptmomente der kritischen Philosophie verständlich und in derjenigen Vollständigkeit vorzutragen, welche zur Beglaubigung ihrer endlichen Resultate doch so nothwendig ist, ohne aus meinem Briefe ein ganzes Buch zu machen. Ich werde das Möglichste zu thun bemüht sein, auch nur das ausheben, was unmittelbar auf unsern Gegenstand Bezug hat,

allein verzeihen müssen Sie mir, wenn Sie doch hin und wieder in meiner Darstellung manches nur leise berührt finden, was Sie vielleicht ausführlich abgehandelt wünschten. Ich halte mich durchaus an Kant selbst, weil die Kommentatoren (wenigstens für mich) immer undeutlicher sprechen, als der Kommentirte, und verspreche Ihnen das Wesentlichste, was hieher gehört.

## 1. Von der Erkenntniß und dem Erkenntnißvermögen im Allgemeinen.

Alle unsre Erkenntniß hebt mit Erfahrung an, denn woher sollte das Erkenntnißvermögen zur Ausübung erweckt werden, wenn nicht durch Gegenstände, die unsre Sinne rühren. Nichts destoweniger ist nicht unsre ganze Erkenntniß ein Resultat der Erfahrung, denn es könnte wohl sein, daß selbst unsre Erfahrungserkenntniß ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eignes Erkenntvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergiebt. Diese letztre Art von Erkenntniß wäre so schlechterdings von aller

Erfahrung unabhängig in uns vorhanden (a priori), da die erstere hergegen nur durch Erfahrung möglich ist (a posteriori, empirisch). Diejenigen Erkenntnisse a priori, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist, sind rein. Die sichern Kennzeichen einer solchen Erkenntniß in uns sind ihre Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit. Bloße Erfahrungssätze führen nie Nothwendigkeit mit sich, und wo sollte die Erfahrung am Ende ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären? Wie mit den empirischen Erkenntnißsätzen, so mit den Begriffen, diesen Vorstellungen von Vorstellungen der Objekte. Auch hier zeigt sich bei einigen ein von aller Erfahrung unabhängiger Ursprung, denn wir finden bei näherer Erörterung bald ihre Nothwendigkeit. Dies wird sich alles deutlicher zeigen, wenn wir jetzt unser Erkenntniß- und Denkvermögen genauer zergliedern.

## 2. Sinnlichkeit und Verstand.

Es sind zweierlei Vermögen in uns vorhanden welche alle Erkenntniß, alle Vorstellung, und alles Denken (Vorstellung durch Begriffe) für uns möglich machen, ein leidendes die Sinnlichkeit, und ein thätiges der Verstand. Unter

Sinnlichkeit wird verstanden, die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen, afficirt werden, zu bekommene. Eine solche unmittelbar auf einen gegebnen Gegenstand sich beziehende Vorstellung heißt Anschauung, und die Wirkung, welche der Gegenstand selbst auf unsre Vorstellungsfähigkeit macht, Empfindung, so wie der durch Empfindung unsrer Vorstellungsfähigkeit gegebne Gegenstand Erscheinung genannt wird. Was wir bei der Erscheinung durch Empfindung erhalten, ist die Materie derselben, dasjenige aber, vermittelst wessen das Mannichfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, ist die Form derselben. Dies kann aber unmöglich selbst Empfindung sein, sondern muß aller möglichen Erfahrung vorhergehend im Gemüthe liegen. Es muß rein sein, und wenn wir es doch Anschauung nennen, reine Anschauung, d. h. eine solche, die, wenn ich alles was Erfahrung giebt, absondere, doch im Gemüthe bleibt.

## a. Reine Form der Sinnlichkeit. Reine Anschauungen.

Solcher reinen Anschauungen giebt es zween, Raum und Zeit. Wir müssen uns nämlich die Erscheinungen vorstellen, entweder als neben ein-

ander seiend, (im Raume) oder auf einander folgend, (in der Zeit,) denn nur hiedurch verknüpfen wir das Mannichfaltige in denselben zur Einheit, bringen wir ordnende Verhältnisse in ein sonst unzusammenhängendes Chaos. Diese Anschauungsart führt absolute Nothwendigkeit mit sich, und mithin können Raum und Zeit nicht Begriffe sein, die wir von den Gegenständen selbst abgezogen hätten, und nun wieder auf sie übertrügen, denn ein solcher Akt des Gemüths wäre nicht nothwendig, sondern sie müssen aller Erfahrung vorhergehend in unserm Gemüthe vorhanden sein. Raum und Zeit sind also nicht Verhältnisse der erscheinenden Dinge selbst, sondern nur die Bedingungen in uns, vermöge deren Ordnung und Zusammenhang in unsern Anschauungen möglich wird, und machen mithin die reine Form unserer Sinnlichkeit aus. Daraus erhellt denn zugleich, daß sie nur subjektive, keinesweges aber objektive Realität haben. (Proleg. §. 13.)

*Coroll.* Mithin können wir auch nicht sagen, was und wie die Dinge an sich seien, sondern nur, wie sie uns erscheinen, denn ob sie nicht unter andern Bedingungen der Anschauung, und bei einer andern Sinnlichkeit anders erscheinen, wie können wir dies behaupten?

Sind uns nun aber durch das leidende Vermögen der Sinnlichkeit Erscheinungen in der Anschauung gegeben worden, so äußert sich das thätige Vermögen der Erkenntniß, der Verstand. Dieser ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken. Keine dieser Eigenschafften ist der andern vorzuziehen, denn ohne Sinnlichkeit wird uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe blind. — Denken aber heißt Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen, und da jede Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtsein ein Urtheil ist, so ist Denken so viel, als Urtheilen. Die Funktion des Verstandes wird also das Urtheilen sein, welche er bloß vermittelst der Begriffe verrichten kann, denn alle Begriffe des Verstandes sind eben so viele Prädikate zu möglichen Urtheilen. Um zu wissen, wie viel wir in unsern Urtheilen objektive Realität haben, liegt uns ob, auszumitteln, welche von allen Begriffen unabhängig von aller Erfahrung in unserm Verstande vorhanden, und als Bedingungen des Verknüpfens der mancherlei Begriffe zur Einheit des Urtheils anzusehen seien. Diese werden reine Verstandesbegriffe seien: Kant nennt sie Kategorien.

### b. Reine Form des Denkens. Reine Verstandesbegriffe.

Da alle Begriffe nichts anders, als Prädikate zu möglichen Urtheilen sind; so muß es so viele reine Verstandesbegriffe geben, als es verschiedne Arten von Urtheilen giebt. (Proleg. S. 119 fg.) Diesemnach stellte Kant folgende Tafel der Kategorien in Beziehung auf mögliche Urtheile auf. Sie sind nach ihrer.

| Quantität. | Qualität. |
| --- | --- |
| Einheit (das Maas) | Realität. |
| Vielheit (die Größe) | Negation. |
| Allheit (das Ganze.) | Einschränkung. |

| Relation *). | Modalität **). |
| --- | --- |
| Substanz. Accidens. | Möglichkeit. Unmöglichkeit. |
| Causalität (Ursache und Wirkung) | Dasein. Nichtsein. |
| Gemeinschaft. (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden, und Leidenden.) | Nothwendigkeit. Zufälligkeit. |

*) Verhältniß des Prädikats zum Subjekte.

**) Verhältniß des Urtheils zum Bewußtsein.

Sie sehen, welchen Stoß der Dogmatismus durch diese Aufstellung erhält. Alle seine Stützen werden ihm dadurch entrissen, denn allem, dem er objektive Realität zuschrieb, kann nach dem Satze des kritischen Systems, „daß, was die Dinge für uns sind, sie nur insofern sind, als wir sie nach den Gesetzen unserer Denkkraft erkennen" nur subjektive zugeschrieben werden. Die selbstständige Ursache des Dogmatikers ist z. B. bei dem Kritiker nichts weiter, als der reine Verstandesbegriff der Ursache. Seine unendliche unabhängige Substanz nichts als — die nach ihren eigenthümlichen Gesetzen wirkende Denkkraft. Selbst die Regelmäßigkeit der Natur, welche der Dogmatiker aus ihr zu abstrahiren glaubte, ist nur subjektiv wirklich, indem wir ja die Verknüpfung der Dinge an sich nicht kennen, und von den Gegenständen nur als Erscheinungen wissen, das Mannichfache der Erscheinungen aber nur dadurch Einheit, also Regelmäßigkeit erhält, daß

wir es nach der verschiednen Form der Anschauung unter reine Verstandesbegriffe subsumiren. Doch das werden Sie alles deutlicher finden, wenn ich Ihnen jetzt mit zwei Worten noch den Gebrauch dieser reinen Verstandesbegriffe, und die Resultate, welche sich aus der Lehre von denselben ergeben, aufstelle.

1. Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen. Nun sind alle unsere Anschauungen sinnlich, und diese Erkenntniß, so fern der Gegenstand derselben gegeben ist, ist empirisch. Empirische Erkenntniß aber ist Erfahrung. Folglich ist uns keine Erkenntniß *a priori* möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung.

2. Es ist etwas sehr Bemerkungswürdiges, daß wir die Möglichkeit keines Dings nach der bloßen Kategorie einsehen können, sondern immer eine Anschauung bei der Hand haben müssen, um an derselben die objektive Realität der reinen Verstandesbegriffe darzulegen. Man nehme z. B.

die Kategorien der Relation. Wie 1) etwas nur als Subjekt, nicht als bloße Bestimmung anderer Dinge existiren, d. h. Substanz sein könne oder wie 2) darum, weil etwas ist, etwas anders sein müsse, mithin wie etwas überhaupt Ursache sein könne, oder 3) wie, wenn mehrere Dinge da sind, daraus, daß eins derselben da ist, etwas auf die übrigen und so wechselseitig folge, und auf diese Art eine Gemeinschafft von Substanzen statt haben könne, läßt sich gar nicht aus bloßen Begriffen einsehen. Eben dieses gilt auch von den übrigen Kategorien, z. B. wie ein Ding mit vielen zusammen einerlei d. i. eine Größe sein könne u. s. w. So lange es also an Anschauung fehlt, weiß man nicht, ob man durch die Kategorien ein Objekt denkt, und ob ihnen auch überall gar irgend ein Objekt zukommen könne, und so bestätigt sich, daß sie für sich gar keine Erkenntnisse, sondern bloße Gedankenformen sind, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen. — Eben daher kommt es auch, daß wir aus bloßen Kategorien keinen Erweiterungssatz, wo mit dem Subjekte ein anderes, als schon in ihm enthaltenes, Prädikat, verknüpft wird, machen können. Daher es auch niemals gelungen ist, aus bloßen reinen Verstandesbegriffen einen solchen Satz zu beweisen, z. B. den Satz:

alles zufällig-existirende hat eine Ursache. Man konnte niemals weiter kommen, als zu beweisen, daß, ohne diese Beziehung, wir die Existenz des Zufälligen gar nicht begreifen, d. i. a priori durch den Verstand die Existenz eines solchen Dinges nicht erkennen könnten; woraus aber nicht folgt, daß eben dieselbe auch die Bedingung der Möglichkeit der Sachen selbst sei.

Noch merkwürdiger aber ist, daß wir, um die Möglichkeit der Dinge, zu Folge der Kategorien, zu verstehen, und also die objektive Realität der letztern darzuthun, nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer äußere Anschauungen bedürfen. Hieraus sieht man sehr deutlich, daß alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauche. Es hat, ohne empirische Anschauungen, gar keine objektive Giltigkeit, sondern ist ein bloßes Spiel, es sei der Einbildungskraft, oder des Verstandes, respektive mit ihren Vorstellungen. Mit einem Worte, wir dürfen uns mit den reinen Verstandesbegriffen nicht über das Feld möglicher Erfahrung hinauswagen, wenn es uns anders wirklich um Erkenntniß zu thun ist, und nicht gleich gilt, ob wir in dem unsichern Felde der Meinungen aufs Gerathewohl umher irren.

Es würde Zweige in den Wald tragen heißen, wenn ich Ihnen hier die Niederlage der, im Herzen ihrer Truppen angegriffenen, Dogmatiker erst noch genau detailliren wollte, denn es liegt klar am Tage, wie sie dadurch theils zum Ergeben theils zur Flucht genöthigt werden. Worauf sie am meisten trotzten, das war ein Phantom, welches der furchtlose Gegner verscheuchte. Statt dessen aber erlauben Sie mir ein Wort über etwas anders, über den Spinozismus, hier zu sagen. Sehen Sie nur unter andern die ersten, oben von Bayle angeführten Einwürfe gegen dieses System, und Sie werden bald finden, daß Sie sich mit leichter Mühe heben lassen, so wie wir sahen, daß es sich, alles Dogmatismus ungeachtet, hielt. Nur in der Nähe des Kritizismus wird es erschüttert, und genöthigt, bescheiden seine große Objektivität in das Subjekt zurück zu ziehen. Was will und kann der Spinozist sagen, wenn ihm der Kritiker entgegen ruft: „Woher kennst du eine Substanz als Ob-

jekt? Bist du im Stande, Beweise für dessen Wirklichkeit außer dir zu geben, was nur in dir ist?" Was ist deine selbstständige Ursache? Wie kannst du sie beweisen? Sie sehen, wie wichtig diese Fragen sind, deren ich leichtlich noch mehrere aufwerfen könnte, wenn ich nicht den Hauptangriff noch auf eine kurze Frist verschieben mußte.

Um aber auf unsern Gegenstand die bisherigen Untersuchungen anzuwenden; so finden wir, daß es unmöglich sei, die Gottheit zu erkennen, da sie überall kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, nicht in Raum und Zeit von uns angeschaut, also auch durch den Verstand nicht gedacht werden kann, weil dessen Funktion sich nicht weiter erstreckt, als das Mannichfaltige der Erscheinungen zur Einheit zu verknüpfen, welche Einheit noch obenein bloßes Regulativ für ihn ist, ohne daß er bestimmen dürfte, ob sie auch den Dingen an sich, ihm = x, zukommen. Die Erkennbarkeit

Gottes in und aus der Natur *) fällt also zu Nichts hin, und wer ihn daraus erkennen zu können vorgiebt, hat sein Erkenntnißvermögen nie ermessen, und auf diese Art Beweiße erschlichen, die aber keine Kritik aushalten. Vielleicht aber provocirt man nun an eine dritte Instanz, als vor deren Forum die Sache auch eigentlich nur gehöre, und die allein einen Rechtskräftigen Ausspruch hierin thun könne. Diese dritte Instanz ist die Vernunft, welche wir nun noch der Kritik zu unterwerfen haben.

## 3. Die Vernunft.

Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Der Erfahrungsge-

*) Vgl. Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können S. 109 fgg. „Wie ist Natur selbst möglich?"

brauch, auf welchen die Vernunft den reinen Verstand einschränkt, erfüllt nicht ihre eigene ganze Bestimmung. Jede einzelne Erfahrung ist nur ein Theil von der ganzen Sphäre ihres Gebiets, das **absolute Ganze aller möglichen Erfahrung** ist aber selbst keine Erfahrung, und dennoch ein nothwendiges Problem vor die Vernunft, zu dessen bloßer Vorstellung sie ganz anderer Begriffe nöthig hat, als jener reinen Verstandesbegriffe, deren Gebrauch bloß auf Erfahrung geht, so weit sie gegeben werden kann, indessen daß die Vernunftbegriffe auf die Vollständigkeit der ganzen möglichen Erfahrung, und dadurch über jede gegebene Erfahrung hinausgehen.

So wie also der Verstand der Kategorien zur Erfahrung bedurfte, so enthält die Vernunft in sich den Grund zu **Ideen**, worunter **nothwendige Begriffe** verstanden werden, **deren Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden kann.** Die Ideen haben eine ganz andere Bestimmung ihres Gebrauchs, als jene Kategorien, durch die, und die darauf gebauten Grundsätze, Erfahrung selbst allererst möglich ward. Es sind also hier Begriffe, deren objektive Realität durch keine Erfahrung weder bestätigt noch widerlegt werden kann. Es sind

reine Vernunftbegriffe, und es giebt deren drei 1) psychologische, von der Seele, als absolut einfacher Substanz 2) kosmologische, von der Welt, als einem absoluten Ganzen (Weltall) 3) theologische, von einem Wesen, das absolut vollkommene Realität hat, einem Wesen der Wesen (Gott). Dadurch, daß wir auf sie durch einen nothwendigen Vernunftschluß geleitet werden, haben sie subjektive Realität. Da wir aber gleichwohl von dem ihnen entsprechenden Objekte keine Kenntniß haben können; so entstehen hiedurch Vernunftschlüsse, vermittelst deren wir von etwas Bekanntem auf ein Unbekanntes schließen, und diesem dennoch objektive Realität zuschreiben. Diese Vernunftschlüsse verleiten denn zum Irrthum, sind dialektisch. Es giebt ihrer so viele, als es reine Vernunftbegriffe giebt, und Kant bezeichnet sie mit folgenden Benennungen: Paralogismen, dialektische psychologische, Antinomien, dial: kosmologische, und das Ideal der reinen Vernunft die dialektischen theologischen Vernunftschlüsse.

Mit den ersten haben wir hier nichts zu thun, allein bei den beiden letzten müssen wir nothwendig verweilen. Also:

## a. Antinomien der reinen Vernunft.

Indem die Vernunft, um Vollständigkeit in Einheit des Mannichfaltigen in den Erscheinungen zu bewirken, und so einen Ruhepunkt für ihr Forschen zu erhalten, die Reihe des Bedingten hinabläuft, um sich endlich bei der Bedingung zu fixiren, zeigt sich ein seltsames Phänomen, daß sie nämlich mit ihr selbst in einen Widerstreit geräth. Für die möglichen Sätze, die sie zu ihrem Behufe aufstellen kann, findet sie jedesmal eben so viele Gegensätze, und was das Schlimmste dabei ist, diese Gegensätze haben eben so viel Grund für sich, als jene Sätze. Hier sind sie.

| 1. Satz. | Gegensatz. |
| --- | --- |
| Die Welt hat der Zeit und dem Raume nach einen Anfang. | Die Welt ist der Zeit und dem Raume nach unendlich. |
| **2. Satz.** | **Gegensatz.** |
| Alles in der Welt besteht aus dem Einfachen. | Es ist nichts einfach, sondern alles ist zusammengesetzt. |
| **3. Satz.** | **Gegensatz.** |
| Es giebt in der Welt Ursachen durch Freiheit. | Es ist keine Freiheit, sondern alles ist Natur. |

| 4. Satz. | Gegensatz |
| --- | --- |
| In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein nothwendig Wesen. | Es ist in ihr nichts nothwendig, sondern in dieser Reihe ist alles zufällig. |

Das Blendwerk dieser Sätze und Gegensätze hat offenbar in nichts anderem, als darin seinen Grund, daß man die Idee von der absoluten Vollständigkeit der Bedingungen, die nur von den Dingen an sich selbst gilt, auch auf die Erscheinungen anwendet, die nur in der Vorstellung, und wenn sie eine Reihe ausmachen, lediglich im successiven Regressus unserer Vorstellungen, sonst aber gar nicht existiren. Um also diese Antinomien aufzulösen, müssen wir die Sinnenwelt nicht als ein Ding an sich, sondern als einen Inbegriff von Erscheinungen betrachten, wo sich denn ergiebt daß der Grundsatz der Vernunft (Wenn das Bedingte gegeben ist; so giebt es auch eine Bedingung) eigentlich nur eine Regel ist, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einen Schlechthinunbedingtem stehen zu bleiben. Es ist also kein Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung, mithin kein Grundsatz des Verstandes; denn jede Erfahrung

ist in ihren Grenzen eingeschlossen, auch kein konstitutives Prinzip der Vernunft, den Begrif der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern, sondern ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muß, also ein Prinzip der Vernunft, welches, als Regel, postulirt, was von uns im Regressus geschehen soll, und nicht anticipirt, was im Objekte vor allem Regressus an sich gegeben ist.

Hieraus sehen Sie, lieber Freund, was aus des Dogmatikers Allheit der zu einer unendlichen Substanz nothwendig verbundenen Dinge, aus welcher er so vieles zu deduciren und demonstriren hoffte, wird, — die nothwendige Vernunfteinheit alles Denkbaren. Wir sind es, die diese Erscheinungen zur Einheit verknüpfen, das Ding an sich, als der Grund der Erscheinungen, bleibt uns völlig unbekannt. Allein dieser Akt der Vernunft führt unmittelbare Nothwendigkeit bei sich, deshalb wage ich denn auch hiemit den Hauptstreich gegen den Spinozismus, indem ich die Frage

aufwerfe: „Wie, wenn jene dir so nothwendig scheinende Einheit der Erscheinungen in der Welt, nichts anders wäre, als Folge dieser nothwendigen Vernunfteinheit?" Hiegegen kann sich der Spinozismus nicht halten, und deshalb habe ich Grund, zu behaupten, daß nur der kritische Idealismus ihn stürzen kann. Jedoch ich eile wieder zu meiner Darstellung.

Sobald wir das Unbedingte in demjenigen sezzen, was außerhalb der Sinnenwelt, mithin außer aller möglichen Erfahrung ist, so dienen die Ideen nicht bloß zur Vollendung des empirischen Vernunftgebrauchs, sondern sie trennen sich davon gänzlich, und machen sich selbst Gegenstände, deren Stoff nicht aus Erfahrung genommen, deren objektive Realität auch nicht auf der Vollendung der empirischen Reihe, sondern auf reinen Begriffen a priori beruht. Dergleichen Ideen haben einen bloß intelligiblen Gegenstand, welchen als ein Objekt, von dem man übrigens nichts weiß, zuzulassen, allerdings erlaubt ist, wozu aber, um es als ein durch seine unterscheidende und innere Prädikate bestimmbares Ding zu denken, wir weder Gründe der Möglichkeit, noch die mindeste

Rechtfertigung, einen solchen Gegenstand anzunehmen, auf unserer Seite haben, und welches daher ein bloßes Gedankending ist. Gleichwohl dringt uns unter allen kosmologischen Ideen, diejenige, so die vierte Antinomie veranlaßte, diesen Schritt zu wagen. Denn das in sich ganz und gar nicht gegründete, sondern stets bedingte, Dasein der Erscheinungen fordert uns auf: uns nach etwas von allen Erscheinungen unterschiedenem, mithin einem intelligibeln Gegenstande umzusehen, bei welchem diese Zufälligkeit aufhöre.

Und so kommen wir denn zum

## b. Ideal der reinen Vernunft.

Dieses betrifft die Idee vom Begriff alles Möglichen, als einer nothwendigen Bedingung, die der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dings zum Grunde liegt. Die durchgängige Bestimmung ist aber ein Begriff, den wir niemals in conreto seiner Totalität nach darstellen können, und gründet sich also auf einer Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt. Die Vernunft braucht ihn blos, um den Verstandeserkenntnissen Vollständigkeit zu verschaffen, und er hat mithin, da er bloße Idee

ist, keine objektive Realität. Er lehrt uns, wie alle Ideen der Vernunft, nichts positives, sondern dient, wie alle, bloß dazu, unsere Verstandeserkenntnisse systematisch zu machen. Da versteht sich denn von selbst, daß die Vernunft zu dieser Absicht, nicht die Existenz eines solchen Wesens, sondern nur die Idee desselben voraussetze. Alles was die Vernunft in dieser Idee giebt, bedeutet nicht das objektive Verhältniß eines wirklichen Gegenstandes zu andern Dingen, sondern der Idee zu Begriffen, und läßt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit. Anzunehmen, daß alle Realität dieses Ideals objektiv gegeben sei, und selbst ein Ding ausmache, ist eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannichfaltige unserer Idee in einem Ideale, als einen besondern Wesen, zusammenfassen und realisiren, wozu wir keine Befugniß haben, sogar nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Hypothese geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem solchen Ideale abfließen, die durchgängige Bestimmung der Dinge überhaupt als zu deren Behuf die Idee allein nöthig war, nichts angehen, und darauf nicht den mindesten Einfluß haben.

Und nun fragen Sie, was der Dogmatiker durch seine Appellation an diese Instanz gewonnen

habe. Das ganze Resultat aus der Kritik der reinen Vernunft, das ihm als Definitivurtheil werden kann, ist: „die Vernunft lehrt uns, durch alle ursprünglich in ihr gegründeten Prinzipien niemals mehr, als lediglich Gegenstände der möglichen Erfahrung, und auch von diesen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann. Diese Einschränkung hindert freilich nicht, daß sie uns nicht bis zur äußersten Grenze aller Erfahrung führen sollte, nämlich bis zur Beziehung auf etwas, das selbst nicht Gegenstand der Erfahrung ist, aber doch der oberste Grund derselben sein muß: allein sie lehrt uns nicht, was dieses Ding an sich sei, sondern giebt es uns nur in Beziehung auf ihren eigenen vollständigen Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung. Und ungeachtet ihres dringenden Bedürfnisses, etwas vorauszusetzen, was dem Verstande zu der durchgängigen Bestimmung seiner Begriffe vollständig zum Grunde liegen könne, so bemerkt sie doch das bloß Gedichtete einer solchen Voraussetzung viel zu leicht, als daß sie dadurch überredet werden sollte, ein bloßes Selbstgeschöpf ihres Denkens so fort für ein wirkliches Wesen anzunehmen. Sie hütet sich mit Einem Worte überhaupt, dem objektive Realität zuzuschreiben, was lediglich in ihr gegründet ist.“

Versetzen Sie nun mit jenen Kriterien und diesen Resultaten die ganze spekulative Theologie, und bringen sie in den Schmelztigel der Kritik; so muß sich freilich alles in leichten Dampf auflösen, und ich kann mir es denken, daß der Dogmatiker nur mit Verdruß bei dieser unerwünschten Verflüchtigung stehen kann, etwa wie ein Alchymist, der nun sicher ein Goldhaltiges Erz aus der Retorte zu ziehen meinte, und nichts als armselige Schlacken unädlen Metalls herauszieht. Und ob er, herausgetrieben aus allen Schlupfwinkeln seines schimmernden Gebäudes, worin es sich so bequem wohnte, dem Allzermalmenden gewogen sei, weiß ich nicht. Allein es geht mit der Wahrheit wie mit dem Rhabarber, vor dem man sich Anfangs schaudert, und nur, wenn er genommen ist, seine wohlthätige Wirksamkeit preißt. Ich will aber diese Materie, wiewohl ich noch vieles zusagen hätte, hier abbrechen, und verweiße Sie deshalb auf Jacobs Prüfung der Mendelssohnischen Morgenstunden.

Aber, so sagen Sie selbst, dies sind auch allerdings trostlose Resultate, sie rauben uns unsre Hoffnung im Leben, den süßen Trost im Tode, — Gott! Sie müssen uns ja offenbar zum Atheismus führen. Und hat der Dogmatiker so nicht Grund, dem Kritiker zu zürnen? — Geduld, lieber Freund, vielleicht, daß wir auf einer andern Seite doppelt gewinnen, was wir hier verloren haben. Lenken Sie mit mir Ihre Aufmerksamkeit auf diese Seite.

## Kritik der praktischen Vernunft.

So beschränkt als unsre Vernunft ist, wenn Sie sich zur Spekulation hinneigt, ist sie nicht, wenn sie den Menschen zum Handeln bestimmt, also praktisch ist. Billig also, daß wir nun auch fragen, was leistet die praktische Vernunft? Wenn wir bei unsern Handlungen immer hinsehen auf unsern Vortheil, und genau jedesmal die für uns resultirende Wohlfarth berechnen, so sind wir klug, und diese Motive hat wohl eher sehr viele zum Handeln bestimmt. So sehr nun aber auch immer der Mensch die Beförderung seiner Wohlfarth wünschen möge; so spürt er doch unaufhörlich

etwas in ihm selbst, das ihn abhält dieser Stimme der Klugheit nicht jedesmal Gehör zu geben, und dies ist der Fall z. B. dann, wenn er sie auf Kosten Anderer befördern müßte. Dieses Bewußtsein nun weißt ihn hin auf etwas, das ursprünglich in ihm gegründet, ihm Gesetze für sein Handeln vorschreibt, und dieses etwas ist die praktische Vernunft. In wie fern sie von allem entkleidet wird, was die Erfahrung ihr späterhin geben könnte, heißt sie reine praktische Vernunft. Sie gebietet als solche unbedingte Unterwerfung unter die Gebote des moralischen Gesetzes, aus keiner andern Hinsicht, als aus Achtung für dieses Gesetz selbst. Sie dringt darauf, daß der Mensch in allen Verhältnissen seines Lebens seine Pflicht erfülle, nach einer völligen Angemessenheit seiner Gesinnungen zum moralischen Gesetze strebe. Hiezu aber kann er nicht gezwungen sein, denn sonst bedürfte es dieses Gebotes der praktischen Vernunft nicht, sondern er muß, wie sich von selbst ergiebt, ihr gemäß handeln, und auch nicht handeln können. Er muß Willen, und zwar einen absolut freien d. h. den Gesetzen der Kaußalität in der Sinnenwelt nicht unterworfenen Willen haben, um sich zu einer Handlungsweiße zu bestimmen. Dadurch aber wird der Mensch über sich selbst, als einen Theil der Sinnenwelt, er-

hoben, dies knüpft ihn an eine andre Ordnung der Dinge, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt unter sich hat. So bildet sich der Begrif der moralischen Persönlichkeit des Menschen, welche nichts anders ist, als Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, die doch aber zugleich als Vermögen eines Wesens betrachtet wird, welches eigenthümlichen, von seiner eigenen Vernunft gegebenen Gesetzen unterworfen ist. Durch diese moralische Persönlichkeit stehe ich als Bürger zweier Welten, der sichtbaren, die mich umgiebt, und einer unsichtbaren, intelligibeln, da; bin ich erhoben über die Thierheit und alle Erscheinungen der Sinnenwelt; und erhalte eine eigenthümliche Würde, die mich weit über den Kreis alles Irdischen hinaushebt. Mag es nun sein, daß die Spekulation mich, wenn ich mit ihr auf den Flügeln der Ideen mich über diese Welt der Erscheinungen hinausschwingen will, jederzeit sinken läßt, das moralische Bewußtsein in mir verbürgt mir hinlänglich, daß es doch eine andre Ordnung von Dingen geben müsse, als diese gegenwärtige. Dieser andern Ordnung bin ich mir durch die Selbstgesetzgebung meiner Vernunft unmittelbar bewußt, aber auch nur durch sie.

Welch ein Gesetz aber ist das, das meine Vernunft mir vorschreibt! Bin ich schwacher beschränkter Mensch wohl fähig, es nur in der Hälfte seines Umfangs zu erfüllen? Die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist. Gleichwohl ist es ein absolut nothwendiges, allgemein giltiges Gesetz, das meine Vernunft hier feststellt, ein Gesetz, das wir ohne die Vernunft und Sittlichkeit selbst aufzugeben, und uns in unsern eignen Augen verabscheuungswürdig zu werden, nicht verletzen dürfen. Da wir aber dennoch in der jezzigen Daseinsperiode unmöglich erfüllen können, was wir sollen, was zu erfüllen uns als nothwendig aufgegeben ist; so kann dies nur in einem ins Unendliche gehendem Progressus geschehen; eine Fortschreitung, welche anzunehmen, die reine praktische Vernunft uns nöthigt. Diese ist aber nur möglich unter der Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens, welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt. So reißt der Mensch durch seine Moralität die Ewigkeit an sich.

Wie er auf diesem Wege auch zur Gottheit gelange, werden Sie gleich hören. Das absolut nothwendige Gesetz der reinen praktischen Vernunft dringt auf unbedingten Gehorsam, und verbietet mir jeden Rückblick auf meine Glückseligkeit, als wodurch meine Gesinnung ihre Reinigkeit verliert. Unbekümmert, ob Glückseligkeit für mich der Erfolg meiner Handlungen sein werde, soll ich nur so zu handeln mich bemühen, daß ich doch der Glückseligkeit würdig sei. Wie aber reimt sich dies mit meinem Wunsche nach Glückseligkeit? Soll ich denn nur ewig ihrer würdig sein, und nie eine meiner Würdigkeit angemessene Glückseligkeit erhalten? Soll die meiner praktischen Vernunft vorschwebende Idee von dem höchsten Gute, Tugend im Verein mit Glückseligkeit, nie realisirt werden? Wir müssen zuvörderst hier bemerken, daß in diesem höchsten Gute zweierlei Stücke enthalten sind, wovon nur die Erlangung des einen allenfalls, der Würdigkeit, nicht aber des andern, der Glückseligkeit, in unserer Gewalt steht. Wir sind wohl Herren unsers Willens, aber nicht der Natur und ihrer Begebenheiten, von denen doch Glückseligkeit, d. h. der Zustand eines vernünftigen Wesens, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, auf jeden

Fall mit abhängig ist. Da wir aber, nach der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft einen solchen Zusammenhang doch anzunehmen genöthigt sind, so müssen wir auch, gedrungen vom Bedürfniß der praktischen Vernunft, das Dasein einer von der Natur verschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges enthalte, annehmen (postuliren). Das höchste Gut ist in der Welt nur möglich, so fern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Caufalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz, und die Caufalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist d. i. Gott, dessen Dasein anzunehmen, moralisch nothwendig ist.

Hier, werthester Freund, haben wir denn die Gottheit gefunden, zu welcher zu gelangen, der stolzen Spekulation hartnäckig versagt war. Wir müssen sie in unserm

Herzen finden, und nicht aus unserm Kopfe herausholen. Wie traurig würde es auch sein, wenn dieses Letzte wäre, denn wie wenige Menschen sind zur Spekulation gemacht, und wie wenige würden also die Gottheit finden. Auf diese Weiße aber — wie nahe liegt die Uiberzeugung jedem Menschen, daß ein Gott sei, und auf welchen festen Stützen ruht sie! Freilich der Beweiß dafür fehlt, und wird ewig fehlen, und wir haben nichts, als den Glauben daran, aber einen Glauben, zu welchem unsre Vernunft selbst uns nöthigt, und der sich also von einem bloßen schwankenden Fürwahrhalten gar sehr unterscheidet. Können wir aber mehr hierüber erhalten? Armer Sterblicher mit deinen Maulwurfsaugen, wie konntest du dir nur je einfallen lassen, in die Sonne blicken zu wollen! Ziehe dich ja bescheiden wieder in deine dir angewiesnen Schranken zurück, dies wird heilsamer für dich sein, als aller Uibermuth. Damit du aber nicht glaubst, es sei dir Unrecht geschehen, so

nimm dahin noch diese Worte Kants mit: „Nun, da wir mit aller Anstrengung unserer Vernunft, nur eine sehr dunkele und zweideutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregirer uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur muthmaßen, nicht erblicken, oder klar beweißen läßt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen, oder zu drohen, von uns uneigennützige Achtung fodert, übrigens aber, wenn diese Achtung thätig und herrschend geworden, allererst alsdenn und nur dadurch, Aussichten ins Reich des Uibersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt; so kann wahrhafte sittliche, dem Gesetze unmittelbar geweihete Gesinnung stattfinden, und das vernünftige Geschöpf des Antheils am höchsten Gute würdig werden, das dem moralischen Werthe seiner Person und nicht bloß seinen Handlungen angemessen ist. Also möchte es auch wohl hier damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des

Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist, in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu Theil werden ließ."

## Letzter Brief.

Fichte's Meinung. — Haben seine Gegner sie wohl verstanden? — Er ist kein Atheist. — Ein Paar Worte an den guten Mann, der die Appellation an den gesunden Menschenverstand geschrieben hat. — Auch ein Wort an Herrn Prof. Eberhard.

So stand es in der Philosophie, im Betreff dieses Gegenstandes, als Fichte mit jenem Aufsatze, der ihm den gehässigen Namen eines Atheisten zugezogen hat, hervortrat. Es war der Philosophie ein ganz andrer Weg für ihr Forschen angewiesen worden, denn sie durfte von nun an, wenn sie ihrer Bestimmung ein Genüge leisten wollte, von

keinem andern Standpunkte, als dem Menschen selbst, ausgehen, und nicht mehr, wie wohl vorher geschehen war, in den Menschen hineintragen, sondern sie mußte vielmehr aus demselben herausschöpfen. Nur durch jenes Verfahren, welches aber vor einer Kritik der Vernunft nicht anders möglich war, täuschte sich die Philosophie selbst, und verwickelte sich in tausend Widersprüche, wie wir selbst gesehen haben. Unter allen kritischen Philosophen hat aber Fichte das unschätzbare Verdienst, diesen Weg zuerst betreten zu haben, und man kann wohl mit Rechte von ihm sagen, daß er von Kants unsterblichen Bemühungen den einzigmöglich richtigen Gebrauch gemacht habe. In jener Hinsicht sagt er denn auch: „die Philosophie kann nur Facta erklären, keineswegs sich welche hervorbringen; außer daß sie sich als Thatsache hervorbringt.“ Und in dieser Hinsicht mußte er im Betreff unsers Gegenstandes sagen: „Der Philosoph lasse sich nicht einfallen, die Menschen zu bere-

den, daß sie an eine göttliche Weltregirung glaubten.“ Und in der That läge dieser Glaube nicht in dem Menschen; so möchte ich wohl wissen, wie der Philosoph ihm denselben aufschwatzen wollte. Doch ich will unmittelbar zu dem, was Fichte von Gottes Sein und Wesen sagt fortgehen, wobei ich Sie nur nie zu vergessen bitte, daß wir vor der Hand schon überzeugt sind, daß wir von beiden im eigentlichen Sinne — nichts wissen können, weil ein übersinnlicher Gegenstand für uns sinnliche Menschen einmal nicht erkennbar ist, und daß wir bloß an ihn glauben aus Nöthigung unserer praktischen Vernunft, ohne bestimmen oder beweisen zu wollen, was, wie, und wo er sei. Dieser Glaube gieng, nach Kant, hervor aus der aufgegebnen Realisirung des Endzwecks einer moralischen Welt, der Angemessenheit der Glückseligkeit zur Würdigkeit.

Auch bei Fichte ruht dieser Glaube auf demselben Grunde, der Moralität, wie

er denn überhaupt auf keinem andern ruhen kann, weil uns nichts anders gegeben ist, worauf wir sicher fußen könnten. Seine Hauptsätze bestehen im Folgenden:

1) Der Mensch muß nothwendig an eine moralische Weltordnung glauben. Von der Sinnenwelt aus giebt es aber keinen möglichen Weg, um zur Annahme einer solchen aufzusteigen. Der Glaube daran muß also durch den Begrif einer übersinnlichen Welt begründet werden.

Ehe wir weiter gehen, lassen Sie uns erst ausmitteln, was man unter einer moralischen Weltordnung zu verstehen habe. Nach Kant würde dies eine solche Ordnung der Dinge sein, wo Tugend mit Glückseligkeit in vollkommener Harmonie stünde, worin das höchste Gut der praktischen Vernunft realisirt, der eine dem Menschen erreichbare, mit dem andern, ihm unerreichbaren, Theile desselben, genau verbunden wäre. Da dies aber hienieden nicht ist, die Vernunft die Realisirung desselben aber doch unabweißlich fordert, sagt Kant, so müssen

wir uns nur bemühen, doch der Glückselig-keit würdig zu sein, erwartend, daß sie in einer andern Welt dieser Würdigkeit adä-quat sein werde. Hiebei aber wird die Haupt-frage immer bleiben „was man unter Glückseligkeit verstehe?“ Soll Glück-seligkeit bestehen in der Befriedigung aller unserer Neigungen (Crit. d. r. V. S. 835); so lassen sich hiegegen nicht unerhebliche Einwendungen machen, und ich gestehe of-fenherzig, das Garve auf diese Art Recht hatte, den Kritiker einer Inkonsequenz zu zeihen. Glückseligkeit besteht hier in einem sinnlichen Genusse, und da ich schon hienie-den, wenn ich nach Reinheit der Gesinnun-gen mit festem Eifer strebe, diesen Genuß immmer mehr hintansetzen, meine Würde aber ihm immer mehr vorziehen lerne; so steht zu erwarten, daß ich in einer andern Daseinsperiode, wo mein Ich um Grade näher dem Ideale der Heiligkeit steht, dies nur um so mehr lernen, diese Glückselig-keit immer mehr unter meinem Wunsche fin-

den werde. Auf eine solche harrt aber der moralische Mensch auch sicher nicht. Und auf welche denn? Nach der praktischen Vernunft (S. 224) soll sie sein, der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, immer nach Wunsch und Willen geht. Dies dürfte uns unserm Ziele näher führen, wenn wir uns nur bestimmt die Frage beantworten, welchen Wunsch ein vernünftiges Wesen wohl hegen werde? Welchen sonst, als daß unter allen vernünftigen Wesen nur die Tugend herrsche, und so alle den Grad von Würde erreichen, dessen sie ihrer Natur nach fähig sind, wobei ihnen aber ihre Vernunft selbst genügen muß. Dieses Wunsches Verwirklichung allein kann für ein vernünftiges Wesen Glückseligkeit sein, denn dies ist das hohe schöne Ziel nach dem es strebt, nicht angenehme Gefühle sind es. Wir müssen hiebei nur nie vergessen, daß von einem vernünftigen Willen die Rede ist. Wenn nun Fichte sagt: „wer Glückseligkeit erwar-

tet, ist ein mit seiner Bestimmung unbekannter Thor;" so meint er jene erste Art, und will dies auf keinen Fall von dieser letztern gesagt haben. Um aber jedem möglichen Mißverstande auszuweichen, nennt er diese letztere Seligkeit, die ein vernünftiges Wesen als Zustand der ihm gebührenden Würde verlange. Demnach würde nun eine moralische Weltordnung eine solche sein, worin das vernünftige Wesen sicher ist, daß die Tugend unausbleiblich zur Seligkeit leite. Daß dies aber hienieden der Fall nicht sei, liegt wohl klar genug am Tage, und mithin eben so klar, daß der Begrif von einer moralischen Weltordnung nicht durch diese Sinnenwelt begründet werde. Er muß es also lediglich durch eine übersinnliche Welt, welche sich uns eben durch jene Anlage in uns eröffnet.

„Ohne dieselbe — sagt Fichte — geht alles Dichten und Trachten des menschlichen Herzens lediglich auf sinnlichen Genuß, höchstens auf Herrschaft unsers unbedingten Eigenwillens. Durch

sie erhalten wir eine höhere Existenz, die von der ganzen Natur unabhängig und lediglich in uns selbst gegründet ist; durch sie kommen wir in eine Reihe hinein, die sehr schicklich eine übersinnliche genannt wird."

2) Dies nun weißt den Menschen auch hin auf die Unsterblichkeit. Indem ich jenen durch mein eignes Wesen mir gesetzten Zweck ergreife — sagt Fichte — und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, setze ich zugleich die Ausführung desselben durch wirkliches Handeln, als möglich. Beide Sätze sind identisch; denn, ich setze mir etwas als Zweck vor, heißt: ich setze es in irgend einer zukünftigen Zeit als wirklich; in der Wirklichkeit aber wird die Möglichkeit nothwendig mitgesetzt. Ich muß, wenn ich nicht mein eignes Wesen verläugnen will, das erste, die Ausführung jenes Zwecks mir vorsetzen; ich muß sonach auch das zweite, seine Ausführbarkeit annehmen. Jene Annahme ist unter Voraussetzung des Endschlusses, dem Gesetze in seinem Innern zu gehorchen, schlechthin nothwendig, sie ist unmittelbar in diesem Endschlusse enthalten, sie selbst ist dieser Endschluß.

3) Hiemit ist uns aber zugleich die Gottheit gegeben. Diese moralische Ordnung ist das Gött-

liche, das wir annehmen. Dieser Glaube ist aber auch der Glaube ganz und vollständig. Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes, und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugeben, und vermittelst eines Schlusses von dem Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben anzunehmen. Denn, wenn man euch auch nun erlauben wollte, jenen Schluß zu machen, und vermittelst desselben ein besonderes Wesen, als die Ursache jener moralischen Weltordnung, anzunehmen, was habt ihr denn nun eigentlich angenommen? Dieses Wesen soll von euch und der Welt unterschieden sein, es soll in der letztern nach Begriffen wirken, es soll sonach der Begriffe fähig sein, Persönlichkeit haben und Bewußtsein. Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Konstruction dieses Begrifs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikats

zu einem Endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt. — Ihr seid endlich, und wie konnte das Endliche die Unendlichkeit umfassen und begreifen? — So bleibt der Glaube bei dem unmittelbar Gegebenen, und steht unerschütterlich fest; wird er abhängig gemacht vom Begriffe, so wird er wankend, denn der Begriff ist unmöglich, und voller Widersprüche. Es ist daher ein Misverständniß, zu sagen: es sei zweifelhaft, ob ein Gott sei oder nicht? Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es giebt, ja der Grund aller andern Gewißheit, daß es eine moralische Weltordnung giebt, daß jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen, und auf seine Arbeit gerechnet ist; daß jedes seiner Schicksale, in wiefern es nicht etwa durch sein eignes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane. Es kann eben so wenig von der andern Seite dem, der nur einen Augenblick nachdenken, und das Resultat dieses Nachdenkens sich redlich gestehen will, zweifelhaft bleiben, daß der Begriff von Gott, als einer besondern Substanz, unmöglich, und widersprechend ist: und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen, und das Schulgeschwätz nie-

derzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe.

Dies, werthester Freund, ist die Meinung Fichte's, über welche man ein unphilosophisches Zeter schrie, und es bei der Regirung dahin brachte, daß sie, zur Ehre der christlichen Religion — der sie doch, dies nur beiläufig gesagt, nichts weniger als ungünstig, oder entgegen ist — öffentlich für Gotteslästerung erklärt wurde. Der Grund davon liegt, um nichts Schlimmeres sagen zu müssen, aber doch gewiß in einer totalen Unkunde jener Philosophie, die, wenn irgend eine, den Namen einer Philosophie für die Welt, verdient, sonst hätten sie wohl eingestehen müssen, einmal, daß es unmöglich sei, von Gott etwas weiteres zu prädiciren, und dann, daß dies gerade das festeste Fundament sei, worauf der Glaube an Gott ruhen könne. Sie würden mit Lessing gesagt haben!

Wird gleich die Faulheit noch die leichten Lügen ehren,
Genug, wir sehen Gott in neuern klärern Lehren.

Und genug, Fichte's Gegner müssen sich herzlich freuen, wenn man sie nur der Unwissenheit beschuldigt, denn da erwartet man von ihnen, daß sie, wenn sie von derselben befreit worden, beschämt ihre Anklage zurück nehmen werden. Denn thäten sie dies nicht; so müßte man freilich dann gestehen, daß sie nicht bloß unwissend gewesen. Daß ich ihnen aber nicht Unrecht thue, werden Sie gleich finden, wenn ich Ihnen jetzt diese Meinung etwas detaillire. Da werden Sie sehen, daß sie alles fein buchstäblich nehmen, ohne in den Sinn des Philosophen einzudringen.

Alles, was Misverständniß in Fichte's Meinung veranlassen konnte, besteht in Folgendem, daß er sagt:

1) Jene moralische Ordnung ist selbst Gott.

2) Wir brauchen kein besonderes Wesen, als die Ursache derselben anzunehmen.

3) Der Begrif von Gott, als einer besondern Substanz ist unmöglich, und widersprechend.

Was — schreien sie — ist das anders, als Atheismus! Was kann das anders sein, als Atheismus! der heillose Philosoph in Jena muß Atheist sein! — Nun, so lassen Sie denn hören.

Daß wir Gott durch die spekulative Vernunft nicht finden, den Glauben an ihn dadurch keineswegs begründen können, diese Aussage kann und darf uns nicht befremden, weil sie wahr ist. Wir wissen durch die spekulative Vernunft nicht, daß ein Gott ist, also können wir auch durch sie nicht wissen, wie er ist. Die Beweiße für das erstere fanden wir erschlichen, indem man einer Idee der Vernunft objektive Realität gegeben hatte, und was über das letztere vorgebracht wurde, war Anthropomorphismus, der, er mag nun dogmatisch oder symbolisch sein, uns nichts lehrt. Alles was wir durch die Vernunft hierüber wissen, ist, — daß wir nichts wissen. Nur indem wir die Welt aus dem moralischen Ge-

sichtspunkte betrachten, und uns dadurch die Aussicht in eine übersinnliche Welt eröffnen, finden wir Grund an die Gottheit zu glauben, weil wir durch die praktische Vernunft gezwungen sind, an eine moralische Weltordnung zu glauben, der sich ohne einen moralischen Weltplan nicht gedenken läßt. Man gebe also immer jene Beweiße für das Sein der Gottheit Preiß, dieser moralische Glaubensgrund an dieselbe steht unerschüttert, wie der Fels im Meer, an dem die Wuth der Wogen sich ohnmächtig bricht. Nur müssen wir hiebei bemerken, einmal daß ein Glaubensgrund kein apodiktischer Beweiß ist, den wir hievon nie haben werden, und den zu haben uns auch ganz und gar nicht nothwendig ist, und dann, daß wir bei einem solchen uns gar nicht dürfen beikommen lassen, bestimmen zu wollen, was und wie die Gottheit nun wohl sei. Weiter als bis zur moralischen Ordnung selbst, sind wir nicht fähig uns zu erheben, durch sie ist unsrer Vernunft eine

unübersteigliche Grenzlinie gezogen. Bis hieher begreifen, fassen wir noch alles, weiter hinaus nichts, absolut nichts. Deshalb nun sagt Fichte: „jene moralische Ordnung ist selbst Gott,“ worüber er sich in seiner Appellation (S. 53.) also erklärt:

Die Beziehung der Gottheit auf uns als sittliche Wesen ist das unmittelbar gegebene, ein besonderes Sein dieser Gottheit wird gedacht lediglich zufolge unseres endlichen Vorstellens, und in diesem Sein liegt nichts anders, als jene unmittelbar gegebenen Beziehungen.

Es ist offenbar, daß Fichte hiemit nichts anders sagen will, als: wir müssen uns halten an die moralische Weltordnung, vermöge deren wir eine Beziehung auf Gott haben, aber wir müssen nicht klügeln über das, was Gott selbst, oder an sich sei, weil dies so wenig nützt, als es uns besser macht.

Und hiegegen, sagen Sie selbst, was kann eine gesunde Vernunft einzuwenden haben? Ist es denn nicht die strengste Wahrheit? Wie will man dies widerlegen?

„Wer — sagt Fichte S. 40 — einen auch nur im mindesten ohne Beziehung auf unsere moralische Natur entworfenen, und von ihr unabhängigen Begriff vom Wesen Gottes verlangt, der hat Gott nie erkannt, und ist entfremdet von dem Leben, das aus ihm ist.“

An dieser Beziehung Gottes auf uns können, müssen wir uns aber auch genügen lassen. Was würde es uns denn frommen, wenn wir weiter etwas wüßten? Wir brauchen also Gott gar nicht einmal als ein besonderes Wesen zu denken, denn dies führt uns zu nichts, da der Glaube an eine moralische Weltordnung nicht von dem Begriffe, den wir von der Gottheit haben, sondern umgekehrt, dieser Begriff von jenem Glauben abhängig ist. In wiefern also dies zu nichts führt, soll die philosophirende Vernunft sich auch nicht dahinauf versteigen. Sie soll, darauf dringt Fichte, sich bescheiden innerhalb ihres Grenzgebietes halten, und sich nicht durch sich selbst zu Donquiquotterieen verleiten lassen, und hat er darin nicht wieder Recht?

Es ist aber doch warlich nichts als Donquiquotterie, wenn die Vernunft sich selbst übersteigt, und dort erkennen will, wo aller menschlichen Vernunft die Erkenntniß versagt ist. Dies führt mich auf den dritten Punkt, wo Fichte Gott als eine besondere Substanz läugnet, womit ich zugleich jene Aussage in der Appellation (S. 68) verbinden will, wo es heißt:

„Ich kann Gott nicht einmal den mir allein möglichen sinnlichen Begriff der Existenz zuschreiben.“

Hier hör' ich denn das gräßliche Geschrei der Gegner, wie, der sollte kein Atheist sein, der die Gottheit als Substanz läugnet, ja der sogar frech genug ist, ihr die Existenz abzusprechen! Guten Leute! ereifert euch nicht zu sehr, denn es dürfte wohl auch hier heißen, Fichte hat Recht.

Wir müssen uns nur vor allen Dingen erklären, was Substanz und existiren heiße. Substanz ist nach Fichte ein in Raum und Zeit sinnlich existirendes Wesen, existiren

aber heißt nach Kant in Raum und Zeit wahrnehmbar sein. Und so frag' ich denn jeden, ob er dies von Gott wohl prädiciren könne, und wenn er es nicht kann, ob er Fichten nicht Recht geben müsse? — Was Fichte verwirft, muß jede Vernunft so lange verwerfen, als sie sich nicht zum Wahnsinn neigt, einen substantiellen, aus der Sinnenwelt abzuleitenden Gott. Weil die Gegner aber bisher keinen andern, als einen solchen hatten, so fürchten sie, es werde alles verloren gehen, was sie darauf bauten. Um aber diesen Irrwahn zu heben, will ich Ihnen die Wirkung, welche Fichte's Idee von Gott in jeder reinen unverdorbnen Seele hervorbringen muß, mit den Worten unsers Klinger schildern! „Nie sprach der Greis mit ihm, von jenem unfaßlichen Wesen, das die Menschen Gott nennen. Weder dogmatische Machtsprüche noch metaphysische Spitzfindigkeiten konnten seine Vernunft einengen und seine Einbildungskraft verwirren. Alles was er darüber dachte, war,

daß sich darüber nicht denken und reden ließe. Daher entstand in seinem Herzen, das einfache, erhabene Gefühl: Dieses unfaßliche Wesen, sei der Vater der Menschen, Herren und Geister, aller Geschöpfe und Dinge, der sich an den Kräften, der Wirksamkeit der Natur, aller Wesen, der einmal gestifteten Ordnung ergötzte, und nichts hinderte, nichts förderte, um diese feste Ordnung nicht zu stören. Dieser Empfindung verdankte er die Ruhe seiner Seele, Sicherheit, Sanftmuth, Heiterkeit und gänzliche Gegenwart, bei dem Leiden der Menschen, seinen reinen unverfälschten Blick, auf alles lebende um ihn. Seine Gefühle entsprangen aus einer ungetheilten Quelle, die weder Furcht noch Hoffnung auf Lohn trübten; und darum nahm er sich aller so ganz menschlich an, und sah sich und die Sterblichen als Wesen an, die alles nur von sich erwarten und hoffen müssen, für die, durch dieses Bewußtsein schon alles geschehen sei, was geschehen konnte. Der

Beste und Belohnteste schien ihm der, dem das Meiste, zum Besten anderer zu thun, verstattet würde, und gelänge."

Und nun, was hat denn Fichte gethan? Die philosophirende Vernunft nur fester und fester in ihr eigenthümliches Gebiet eingeschränkt — und dies machte ihn zum Atheisten? Gezeigt hat er, was sie thun, und nicht thun könne, und darum wäre er Atheist? Umgestürzt hat er alle morschen Pfeiler, die das Gebäude nicht halten konnten, und ihm einen Grund untergelegt, der ewig, wie die Gottheit selber, dauert, und darum ist er Atheist? — Nein, nein, nein, laßt uns laut rufen, was die Pflicht gebeut!

Fichte ist kein Atheist!

Jetzt hat man ihn schon von verschiedenen Seiten angefallen. Unter andern erschien eine Schrift „Appellation an den gesunden Menschenverstand" deren

Verfasser ich aber nichts bessers entgegen setzen kann, als was Kant in der Vorr. zu den Prolegomenen S. 11 sagt: „Sie erfanden ein bequemes Mittel ohne alle Einsicht trotzig zu thun, nämlich die Berufung auf den gesunden Menschenverstand. In der That ists eine große Gabe des Himmels, einen geraden Menschenverstand zu besitzen. Aber man muß ihn durch Thaten beweisen, durch das Uiberlegte und Vernünftige, was man denkt und sagt, nicht aber dadurch, daß, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiß, man sich auf ihn, als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann und nicht eher, sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabei es der schalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen, und es mit ihm aushalten kann. So lange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man sich wohl hüten,

diese Nothhilfe zu ergreifen. Und beim Lichte besehen, ist diese Appellation nichts anders, als eine Berufung auf das Urtheil der Menge; ein Zuklatschen, über das der Philosoph erröthet, der populaire Witzling aber triumphirt und trotzig thut." Und nun hievon kein Wort mehr.

Eine Gegenschrift von besserem Gehalte, aber doch durchaus auf Mißverstand gegründet hat der würdige Herr Prof. Eberhard in Halle unter dem Tittel „Uiber den Gott des Herrn Prof. Fichte und den Götzen seiner Gegner" herausgegeben. Mich auf die besondern Momente derselben hier einzulassen, bedarf es nicht, da Sie alles, was ich dagegen würde, schon in meinen vorigen Briefen enthalten finden. Nur eins will ich daraus anführen. Herr Eberhard macht Fichten den Vorwurf, er schiebe seinen Gegnern Begriffe unter, die sie nicht haben, z. B. indem er Substanz ein in Raum und Zeit sinnlich existirendes

Wesen nenne, und daraus Folgerungen gegen sie herleite, da sie doch nicht diesen, sondern den Begriff eines für sich bestehenden Wesens damit verbanden. Herr Eberhard glaubt, ich weiß nicht was, hiedurch zu gewinnen, allein Fichte kann und wird ihm sein für sich bestehendes Wesen zugeben, ohne daß Herr Eberhard nur das mindeste dabei gewinnen wird, denn, dies zugegeben, wird ihm Fichte antworten, was können wir uns nun bei einer Substanz denken, wir, die wir nichts, außer nach den Anlagen unsers Geistes denken können, und ohne daß es uns in einer Anschauung gegeben wäre? Wie wir uns auch drehen und wenden, so werden wir auf diese Weiße doch keinen andern, als einen körperlichen Gott herausbringen. Deshalb weg mit eurer Substanz, die uns nur zu Irthümern verleitet! Gott ist übersinnlich und eben deshalb undenkbar.

Hier haben sie denn, lieber Freund! was uns Fichte gegeben hat. Er behauptet, daß wir von

Gottes Sein nichts wissen, sein Wesen nicht erkennen können, und dies muß ja wohl die philosophirende Vernunft zugestehen. Er weißt uns aber auf einem andern Wege zu Gott, von dem kein Sophist uns je ablenken kann. Zur Schande der Vernunft hat man das Wahrste, was unser Geist je finden, für Irrthum, die reinste Gotteslehre, die allein das Herz beruhigen kann, für Gotteslästerung verschrieen. Traurig genug, daß so etwas am Schlusse des achtzehnten Jahrhunderts noch hat geschehen können! Einst wird eine Zeit kommen, wo diese Gotteslehre die allgemeine sein, wo kein Partheieifer die Wahrheit in lügenhaften Nebel hüllen wird, dann wird man den Mann preißen, der sie ans Licht hervorzog, und seine Zeitgenossen bedauern, daß sie diesen Mann, ihren Ruhm und Stolz, würdig ihrer Kronen, so behandeln konnten. O! in welches Licht seh' ich dann mein Zeitalter und meine Zeitgenossen gestellt! Freund, nehmen Sie diese Blätter — ich weiß zwar wohl, daß sie dessen durch sich vielleicht nicht würdig sind — aber legen Sie dieselben doch in das Archiv der Zukunft nieder, damit wenigstens die Nachwelt sehe, daß nicht alle Zeitgenossen des würdigen Mannes ihn verkannt, sondern daß es darunter auch welche gegeben, die Sinn gehabt für seine wahre Lehre, und ohne Rücksicht

auf ihre Bequemlichkeit und Aussicht, es gewagt, ihm öffentlich zu danken, daß er, voll festen Vertrauens auf seine gute Sache, keine hämische Angriffe der Gegner sich habe abhalten lassen, die Vernunft mit ihr selbst in reine Harmonie zu versetzen.

Er, der die Wahrheit sucht, darf nicht die
Stimmen zählen. —

— — — — —

Ich glaub' es ist ein Gott, und glaub' es mit der Welt,
Weil ich es glauben muß, nicht weil es ihr gefällt.
Doch der, der sich nicht selbst zu denken will erkühnen,
Der fremdes Wissen nutzt, dem Andrer Augen dienen,
Folgt klüglicher der Meng', als einem — — Philosophen

Lessing.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Gruber, Johann Gottfried,

Eine Stimme aus dem Publikum über Gottes Sein und Wesen als Beantwortung von des Herrn Professors Fichte Appellation an das Publikum

[Leipzig] 1799

Bamberg, Staatsbibliothek -- JH.Ph.o.1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11712870-0
VD18 10607781-004